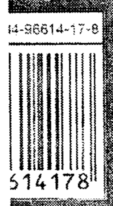
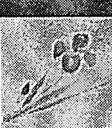
on nuestras visiones del entorno material, sea éste
artificio humano? ¿Cómo lo percibimos, cómo lo
mos, cómo lo valoramos? ¿Cuáles han sido y cuáles
os ideales con respecto al medio? ¿De qué modo la
los estilos de vida e incluso el marco físico afectan
actitudes y valores hacia el medio? ¿Qué relación
e entorno y cosmovisión?»

de los indios pueblo, la cartografía líquida de los
as cosmovisiones egipcia y china, el mundo del ratero
alópolis occidental son algunas de las construcciones
que Yi-Fu Tuan estudia con su limpia y erudita
geógrafo de la cultura. Construcción y destrucción
den a lo largo de la historia humana y el autor, buen
de esta dialéctica insondable, nos ofrece un poderoso
ontra el etnocentrismo corto de miras. El inevitable
el terruño, fundador de cualquier cultura humana,
or qué convertirse en odio por el vecino, a pesar de
guerras de conquista se proceda a menudo a destruir
fía del vencido, a cambiar el nombre de sus calles
las estatuas de los tiranos. Yi-Fu Tuan, desde su
trida y conocedor en carne propia de los desvaríos
x, nos brinda en este extraordinario ensayo
dad de conocer la mirada de otras culturas
bar que no existe nada semejante a una mirada
re nuestro entorno.

4-96614-17-8



ina.com



TOPOFILIA YI-FU TUAN

TOPOFILIA
YI-FU TUAN



melusina

Yi-Fu Tuan

TOPOFILIA

UN ESTUDIO DE LAS PERCEPCIONES, ACTITUDES Y VALORES SOBRE EL ENTORNO

Traducción de Flor Durán de Zapata

melusina

Título original: *Topophilia. A study of environmental perception, attitudes and values*

Diseño gráfico: David Garriga

Primera edición, 2007

Fotocomposición: Víctor Igual, S.L.
Impresión: Romanyà Valls, S.A.
ISBN-13: 978-84-96614-17-8
ISBN-10: 84-96614-17-4
Depósito legal: B.49779-2007
Impreso en España

CONTENIDO

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

San Agustín (354-430) amaba la luz solar de África del norte, a la que denominaba la «Reina de los colores». Se sentaba bajo ella, bañándose en su límpida belleza, lamentando que, en algún momento, tendría que volver a estar entre cuatro paredes. «La echo de menos; y si paso largos períodos sin ella me deprimo.» Para el viejo obispo, la visión de la amplia bahía de Hipona era una avanzadilla del cielo. «Está la grandeza del espectáculo del mar en sí, cuando se viste y desviste de colores como si fueran ropajes, ora distintos matices del verde ora púrpura ora azul celeste... Todos ellos son una consolación para nosotros pero no la recompensa de los bienaventurados. ¿Cuáles pueden ser entonces las recompensas de los bienaventurados, si cosas así son tan numerosas aquí, tan grandes y de tal calidad?»

La receptividad de san Agustín a la belleza de la naturaleza es compartida por todos los seres humanos, si bien en modos distintos y en diferentes grados de intensidad. La «límpida belleza» de África del norte, resultado en parte de su clima seco, debe ser sin duda conocida para los españoles. En este sentido, los británicos son menos privilegiados, si bien, por otra parte, conocen la lluvia racheada, las nubes bajas y la densa niebla, cuyo efecto en conjunto produce una atmósfera que podría describirse como «sobrecogedora» o «inquietante». ¿Están los españoles predispuestos a estas experiencias sobre-

cogedoras e inquietantes? Sin duda no tanto como los británicos. De hecho, tengo entendido que no existen equivalentes exactos en español para estas sensaciones que ponen la piel de gallina.

Fue la conciencia de estas cosas la que me movió a escribir *Topofilia*, un libro que explorará, de forma ordenada, la percepción y evaluación del entorno por parte de la gente, así como el impacto del entorno en la gente; y no sólo el comportamiento externo como, por ejemplo, la manera de ganarse la vida, sino también el tono emocional y la disposición perceptiva. Desde su primera aparición en 1974, el libro ha tenido dos ediciones en inglés, así como traducciones al portugués y al japonés. En este sentido, estoy encantado de que ahora pueda llegar al lector en lengua española.

YI-FU TUAN

CAPÍTULO UNO
Introducción

¿Cuáles son nuestras visiones del entorno material, sea éste natural o artificio humano? ¿Cómo lo percibimos, cómo lo estructuramos, cómo lo valoramos? ¿Cuáles han sido y cuáles son nuestros ideales con respecto al medio? ¿De qué modo la economía, los estilos de vida e incluso el marco físico afectan nuestras actitudes y valores hacia él? ¿Qué relación existe entre entorno y cosmovisión?

Estos son algunos de los temas que me propongo examinar. A pesar de su amplitud, estas preguntas no lo abarcan todo. La contaminación del medio ambiente y la ecología, dos asuntos de gran importancia e interés para el mundo, quedan fuera del ámbito de este libro. Las materias que trataremos aquí —percepciones, actitudes y valores— nos ayudan, en primer lugar, a entendernos a nosotros mismos. Sin esa comprensión, no podríamos abrigar esperanzas de encontrar soluciones perdurables a los problemas del medio ambiente, que son fundamentalmente problemas humanos. Y los problemas humanos —económicos, políticos o sociales— se articulan en el polo psicológico de la motivación, los valores y las actitudes que dirigen la energía hacia determinados objetivos. Desde mediados de los años sesenta, el movimiento medioambiental-ecologista ha avanzado en dos direcciones. Una es de índole práctica: ¿Qué hacer con las barriadas infestadas de ratas o con las aguas contaminadas? La otra es teórica y científica: el intento de entender las com-

plejas fuerzas que gobiernan el mundo natural. Ninguno de estos dos enfoques se vincula de forma directa con la formación de actitudes y valores. Los entornos amenazados y aquellos cuyo deterioro constituye un peligro para la salud requieren de una acción inmediata; las cuestiones relativas a actitudes y valores parecen no venir al caso. El científico y el teórico, por su parte, tienden a pasar por alto la diversidad y la subjetividad humanas, puesto que la tarea de desentrañar los vínculos existentes en el mundo no humano ya es enormemente compleja. Con todo, las actitudes y las creencias no pueden excluirse ni siquiera desde el acercamiento práctico, porque es práctico tomar en cuenta las emociones humanas en cualquier cálculo ambiental. Tampoco pueden excluirse del enfoque teórico, puesto que el ser humano es, de hecho, la dominante ecológica por excelencia y no basta con observar y documentar su conducta; es preciso entenderla con la mayor claridad.

No existe en este momento un estudio general de actitudes y valores con respecto al entorno. Los estudios que conozco son, en su mayoría, especializados y tienen un alcance limitado. Debido a que la investigación en este campo se llevó adelante con objetivos diferentes, los trabajos resultantes han sido muy heterogéneos tanto en contenido como en presentación. Estos se pueden clasificar en cinco tipos principales: (1) Estudios sobre el modo en que los seres humanos en general perciben y organizan el mundo. Se trata aquí de descubrir características humanas universales. (2) Estudios sobre las percepciones y las actitudes hacia el entorno como una dimensión de la cultura o de la interacción entre esa cultura y su entorno. Los pueblos no alfabetizados y las pequeñas comunidades se estudian con cierto detalle y en un marco de referencia holístico. (3) Estudios destinados a identificar actitudes y valores por medio de encuestas, cuestionarios y pruebas psicológicas. (4) Observaciones sobre cambios en la valoración del entorno, como parte de estudios referentes a la historia de las ideas o de la cultura. (5) Estudios sobre el significado y la historia de ciertos entornos, tales como la ciudad, el suburbio, el campo y la naturaleza silvestre o el yermo.

La disparidad de objetivos, de métodos, de presupuestos filosóficos y de escala —temporal y espacial— es desconcertante. ¿Qué

tiene en común el análisis pormenorizado de la conducta adquisitiva de las amas de casa de Ames, Iowa, con el estudio a gran escala de la doctrina cristiana de la naturaleza? ¿O un estudio del simbolismo del color como rasgo universal, con la historia de la pintura paisajística? Una respuesta posible sería que a todos ellos les atañe el modo en que los seres humanos reaccionan a su entorno material: la forma en que lo perciben y el valor que le otorgan. Pero es respuesta vacua, porque carece de una ejemplificación específica. Cuando se necesita un estudio general del tema, nos sentimos tentados a entresacar información de diferentes disciplinas y a hacer una antología. Las antologías invaden el mercado cuando surgen nuevos y apremiantes intereses y no estamos seguros de cuáles son ni hacia dónde van. Las antologías poseen el atractivo de la mesa de bufé, pero entrañan el mismo riesgo: si nos abalanzamos a servirnos de todos los platos nos arriesgamos a una indigestión. En un mundo ideal, una sola persona debería poner orden en todo este material heterogéneo y presentarlo desde un punto de vista unificado. Pero, dada la insuficiencia de los conceptos globales, es casi seguro que el esfuerzo se verá condenado al fracaso. Aun así, merece la pena intentarlo, pues de otro modo dejaríamos de hacer frente a las debilidades estructurales de este campo del conocimiento. Las corrientes del saber discordantes llevan, idealmente, a un fructífero matrimonio en una mente capaz; en el otro extremo, tan sólo comparten cama gracias al arte del encuadernador. En este espectro de logros, este ensayo se sitúa, en el mejor de los casos, lejos del punto medio entre el *collage* y la visión integral. Tengo la esperanza de que, aunque sólo sea por sus innegables debilidades, este esfuerzo pueda estimular a otros a hacerlo mejor.

Ningún concepto único y abarcador guía mi empeño. Lo mejor que puedo hacer es organizar el tema de la topofilia en un conjunto limitado de conceptos. He intentado: (1) Indagar en la percepción del entorno y de los valores ambientales en diferentes estratos: la especie, el grupo y el individuo. (2) Mantener bien delimitados los conceptos de cultura y entorno, y los de topofilia y medio ambiente, para así mostrar cómo cada uno, y de manera recíproca, contribuye a la formación de los valores. (3) Introducir el concepto de

cambio a través de un bosquejo del desplazamiento de la cosmovisión europea medieval por el modelo científico, y qué significó en la formación de posturas frente al entorno. (4) Analizar la idea de la búsqueda del entorno en la ciudad, en el suburbio, en el campo y en la naturaleza silvestre o yermo, desde una perspectiva dialéctica. (5) Distinguir los tipos de experiencia del medio, y describir sus características.

Los métodos de investigación no se expondrán. La mayoría de las publicaciones sobre el entorno y la conducta contienen discusiones técnicas sobre los procedimientos empleados. Como científicos sociales, poseemos ciertas destrezas pero a menudo se nos escapan los problemas cruciales (que son muy diferentes de los socialmente urgentes) porque carecemos de conceptos lo bastante refinados para enmarcarlos. Mientras que en las ciencias físicas hasta las leyes más simples suelen desafiar el sentido común, en las ciencias sociales tendemos a confirmar una y otra vez las nociones derivadas del sentido común con un gran despliegue de solemnidad profesional. Los medios para conseguir nuestros resultados son a menudo más impresionantes que los resultados mismos. No obstante, los hallazgos sistematizados son de inestimable valor porque dan precisión a las corazonadas del sentido común, a veces desafían lo que son meras opiniones y, otras veces, las destronan.[1]

Un frente activo de investigación, impulsado principalmente por los geógrafos, tiene que ver con la respuesta humana ante los riesgos naturales.[2] Finalmente, estas investigaciones deberían aportarnos una comprensión básica de la forma en que la gente reacciona ante la incertidumbre de los acontecimientos naturales. Este trabajo contribuye al campo de la psicología del medio ambiente y repercute de manera importante en la planificación. He omitido, con pesar, los hallazgos de la investigación sobre riesgos, porque no tienen una relación directa con la topofilia. Una razón similar me ha llevado, en los capítulos 12, 13 y 14, a referirme sólo de forma somera a los entornos dañados, ya que mi interés primordial se centra en la formación y el carácter de los valores y de las actitudes positivas.

Los temas claves de este libro son las percepciones, las actitudes, los valores y las cosmovisiones que, de alguna manera, se solapan. El

sentido de cada término debería clarificarse en el contexto adecuado, pero ofrezco aquí algunas definiciones preliminares. *Percepción:* es tanto la respuesta de los sentidos a los estímulos externos como el proceso específico por el cual ciertos fenómenos se registran claramente mientras otros se pierden en las sombras o se eliminan. Mucho de lo que percibimos tiene valor para nosotros, tanto para nuestra supervivencia biológica como para brindarnos ciertas satisfacciones que están enraizadas en la cultura. *Actitud:* es fundamentalmente una perspectiva cultural, una postura que se toma con respecto al mundo. Es más estable que la percepción y se forma a través de una larga sucesión de percepciones, esto es, por la experiencia. Los bebés perciben, pero no tienen actitudes bien formadas, excepto aquellas que les proporciona la biología. Las actitudes suponen experiencia y una cierta solidez de intereses y valores.[3] Los bebés viven en un ambiente, pero apenas si poseen un mundo y carecen de una cosmovisión. *Visión del mundo* o *cosmovisión:* es la experiencia conceptualizada. Es en parte personal, pero en su mayor parte es social. Es una actitud y un sistema de creencias, en donde la palabra *sistema* supone que las actitudes y las creencias están estructuradas, por más que sus conexiones puedan parecer arbitrarias desde un punto de vista impersonal u objetivo.[4]

Topofilia es el lazo afectivo entre las personas y el lugar o el ambiente circundante. Difuso como concepto, vívido y concreto en cuanto experiencia personal, topofilia es el tema recurrente de este libro.

CAPÍTULO DOS

Aspectos perceptivos comunes: los sentidos

La superficie terrestre es de una gran variedad. Para constatarlo basta con conocer someramente la geografía física del planeta y sus abundantes formas de vida. Pero los modos en que las personas perciben y valoran esa superficie son aún más variados: no hay dos personas que perciban de forma precisamente igual la misma realidad ni dos grupos sociales que hagan exactamente la misma valoración de su medio. El punto de vista científico en sí mismo está ligado a la cultura, que es una entre muchas perspectivas posibles. A medida que avancemos en este estudio, se hará cada vez más evidente la abrumadora riqueza de puntos de vista existente tanto entre individuos como entre grupos sociales. En este proceso nos arriesgamos a perder de vista el hecho de que, no importa cuán diversas sean nuestras percepciones del entorno, como miembros de una misma especie estamos constreñidos a ver el mundo de cierta manera. En efecto, todos los seres humanos compartimos percepciones comunes, todo un mundo en común, en razón de que poseemos similares órganos de percepción. La singularidad de la perspectiva humana se hace ostensible si nos detenemos a pensar cómo la realidad humana puede diferir de la de otros animales.

En contra de las apariencias, una persona no puede meterse imaginariamente en la vida de su perro: los órganos de los sentidos caninos difieren demasiado de los nuestros como para que entremos

de lleno en su mundo de olores, sonidos y visiones. Sin embargo, con buena voluntad, una persona puede introducirse en el mundo de otra, a pesar de las diferencias que puedan existir entre ellas con respecto a edad, temperamento y cultura. En este capítulo comentaré cómo los sentidos humanos difieren en rango y agudeza de los de algunos otros animales, delineando así la singularidad del mundo humano en la medida en que éste se deriva del equipamiento sensible que poseemos.

Visión

El ser humano tiene más modos de responder al mundo que los cinco sentidos —vista, oído, olfato, gusto y tacto— que conocemos desde los tiempos de Aristóteles. Por ejemplo, hay quienes son notablemente sensibles a cambios sutiles de humedad y presión atmosférica; otros parecen estar dotados de un raro y agudo sentido de orientación, aunque se debate si esta facultad es innata o no. En comparación con otros animales el hombre es predominantemente un animal visual, ya que para hacer frente al mundo, entre los cinco sentidos tradicionales, depende primordialmente de la vista. Ante sus ojos se abre un mundo más amplio y a través de ellos le llega mucha más información que por medio de los otros sistemas sensoriales (auditivo, olfativo, gustativo y táctil). Quizá la mayoría de la gente considera la vista como su facultad más preciada y muchos preferirían perder un miembro o quedarse sordos o mudos, antes que sacrificar la visión.

La visión humana, como la de otros primates, ha evolucionado en un ambiente arbóreo. En el complejo y denso mundo de la selva tropical resulta más importante ver bien que desarrollar un agudo sentido del olfato. En el largo transcurso de la evolución, los primates han adquirido ojos grandes, mientras el morro se ha encogido permitiendo a los ojos una visión sin obstáculos. Entre los mamíferos, sólo el hombre y algunos primates pueden ver los colores: la bandera roja es negra para el toro, y los caballos viven en un mundo monocromático. No obstante, la luz visible para el ojo humano ocupa una franja muy estrecha del espectro electromagnético. Los rayos ultravioleta son invisibles para el hombre, pero las hormigas y las abejas los perciben. Tampoco el hombre percibe directamente los rayos infrarrojos, en tanto que la serpiente de cascabel posee receptores capaces de detectar ondas de longitud superiores a 0,7 micrones. El mundo se vería extrañamente diferente si los ojos humanos fuesen sensibles a la radiación infrarroja: en lugar de la oscuridad de la noche, podríamos movernos con facilidad en un mundo sin sombras en donde los objetos brillan con diversos grados de intensidad. Sin embargo, el ojo humano puede discriminar de forma notable las gradaciones de color: la sensibilidad cromática de la visión humana tiene un grado de precisión que la espectrometría rara vez ha sobrepasado.[1]

El hombre tiene visión estereoscópica. Los ojos humanos se sitúan al frente, una posición que limita el campo visual. A diferencia de los conejos, por ejemplo, los humanos no pueden ver lo que está por detrás de su cabeza. Pero la ventaja de la posición frontal de los ojos es la posesión de una información doblemente segura: la visión binocular ayuda al hombre a ver los objetos de forma nítida y como cuerpos tridimensionales. Esta es una habilidad innata, tanto es así que los bebés pronto aprenden a distinguir indicadores tales como la perspectiva lineal y el paralaje para, de este modo, percibir la forma redonda de la cara humana. Los bebés de ocho semanas tienen mayor capacidad de separar profundidad y orientación —a tamaño y forma constantes— y son mejores en la verificación de la totalidad de una acción de lo que habría predicho un empírico.[2] Sin embargo, para un completo desarrollo de la visión tridimensional, se requiere tiempo y experiencia. Estamos tan acostumbrados a ver los objetos en relieve y el mundo con profundidad que resulta sorprendente descubrir cuántas argucias hay que dominar para lograrlo. Las personas ciegas de nacimiento a causa de cataratas congénitas, pero que más adelante recuperan la visión mediante una operación, son apenas capaces de examinar los objetos y no pueden verlos de forma tridimensional. Para lograrlo, deben primero aprender a percibir la importancia que tiene la distribución de luces y sombras en el reconocimiento de sólidos, curvas y relieves.

Las manos y el sentido del tacto

Comparados con otros mamíferos, los primates tienen una mayor capacidad para percibir elementos estáticos. En la selva, su alimento es en gran parte inmóvil, de manera que es más importante para ellos reconocer objetos tales como frutas, semillas y brotes por su forma, color y textura que por sus minúsculos movimientos. Al igual que los humanos, los monos y otros simios probablemente ven el entorno como una colección de objetos más que como un mero patrón espacial. En la adquisición de esta habilidad, el desarrollo de manos a la vez fuertes y diestras viene a ser casi tan importante como la evolución de la visión tridimensional. Con toda probabilidad, simios y humanos son los únicos animales capaces de manipular objetos, asirlos y examinarlos desde todos los ángulos. En esto, patas, garras y zarpas resultan mucho menos eficaces que las manos y, entre los primates, son las manos humanas las únicas que combinan la fuerza con una precisión inigualable.[3]

El tacto o sentido háptico proporciona a los seres humanos una enorme cantidad de información con respecto al mundo. No se requiere una destreza especial para que un individuo perciba la diferencia entre una superficie vítrea suave y otra grabada con ranuras de una profundidad de apenas 1/2500 de pulgada. Con los ojos vendados —y con los oídos tapados para evitar toda información auditiva—, una persona puede percibir la diferencia entre plástico, metal o madera con sólo golpear suavemente la superficie con la uña de un dedo. Tal sensibilidad mejora con la práctica: el profesional que palpa paños en la industria textil es capaz de discernir, con asombrosa exactitud, las más sutiles diferencias en la calidad de las telas. Ni siquiera necesita usar los dedos, le basta con pasar una vara sobre el paño.[4]

Para darnos cuenta de la importancia fundamental del sentido del tacto, basta recordar que una persona ciega puede funcionar en el mundo con un alto grado de eficiencia; pero sin el sentido del tacto es muy dudoso que nadie pueda siquiera sobrevivir. Estamos siempre «en contacto». Por ejemplo, en este momento podemos sentir la presión de la silla contra la espalda y la presión del lápiz en

la mano. El tacto es una experiencia directa de resistencia: la percepción directa del mundo como un sistema de resistencias y presiones nos convence de que existe una realidad independiente de nuestra imaginación. Ver no es suficiente para creer: de ahí que Cristo se brindara a que el apóstol escéptico lo tocase. La importancia del contacto para el conocimiento se subraya en las expresiones inglesas *«to keep in touch»* (mantenerse en contacto) o *«to be out of touch»* (estar alejado de algo o de alguien, no tener comunicación) que se usan no sólo en relación con las personas sino en la esfera del conocimiento.

Oído

La sensibilidad auditiva del hombre no es particularmente aguda. La audición no es tan esencial para los primates, incluyendo los humanos, como lo es para aquellos carnívoros que deben rastrear su presa. Comparadas con las orejas de los predadores, las de los primates son pequeñas y carecen de movilidad rotatoria. El oído promedio de un humano joven posee un rango de percepción que se extiende aproximadamente entre 16 y 20.000 ciclos por segundo (c. p. s.). Si una persona fuese sensible a un sonido inferior a 16 c. p. s., estaría condenada al fastidio de escuchar el latido de su propio corazón. El límite superior del rango auditivo humano es modesto comparado con el de gatos y murciélagos, mamíferos capaces de responder a sonidos de hasta 50.000 y 120.000 c. p. s. respectivamente. El oído humano parece ser más sensible al sonido que corresponde al tono del llanto de un niño o de una mujer. Está adaptado específicamente para la supervivencia de la especie y, en general, para relacionar al individuo con el mundo a través de señales auditivas.

Los ojos recogen una información más precisa y detallada del entorno que el oído, pero a menudo nos afecta más lo que oímos que lo que vemos. El ruido de la lluvia repiqueteando sobre las hojas, el retumbar del trueno, el silbido del viento en las cañas o los gritos de angustia nos afectan con una intensidad que la imagen visual rara vez puede alcanzar. Para la gran mayoría la música es una experien-

cia emocional más intensa que la contemplación de una pintura o de un paisaje. ¿A qué se debe? En parte, quizás, a que no podemos cerrar los oídos como podemos hacerlo con los ojos. Nos sentimos más vulnerables al sonido.[5] «Oír» tiene una connotación de pasividad (receptividad) que «ver» no posee. Otra razón podría ser que una de las más importantes sensaciones del bebé, y quizás incluso del feto, es el latido del corazón materno. Desmond Morris, por ejemplo, piensa que ello explicaría porqué la madre (aunque sea zurda) normalmente sostiene al bebé de tal manera que su cabeza descansa sobre el lado izquierdo del pecho.[6] Al parecer, también el bebé es sensible al sonido, siendo capaz de distinguir entre sonidos placenteros, calmantes o perturbadores mucho antes que pueda discriminar con alguna sutileza los estímulos visuales. La importancia del oído para la comprensión de la realidad de los humanos queda de manifiesto en la aguda sensación de pérdida que sufren aquellos que han quedado sordos de forma súbita. Contra lo que se podría esperar, los efectos psicológicos de la sordera repentina pueden ser tan devastadores como los causados por la pérdida imprevista de la visión. Entre sus consecuencias están la depresión profunda, el aislamiento social y ciertas tendencias paranoicas. Con la sordera, la vida parece congelarse y el tiempo pierde su progresión. El espacio mismo se contrae, porque nuestra experiencia del espacio se extiende mucho gracias a la audición, que aporta información del mundo que se sitúa más allá del campo visual. Al comienzo, el mundo parece perder su dinamismo y se hace menos excitante y exigente, lo que produce un sentimiento de desapego y de paz, como ocurre de una manera agradable cuando los sonidos de la ciudad son amortiguados por una lluvia ligera o un manto de nieve. Pero pronto el silencio y la grave pérdida de información induce en la persona sorda ansiedad, disociación y aislamiento.[7]

Olfato

El hombre no puede proyectarse en el mundo del perro: si hubiera que esgrimir una sola razón para ello, habría que mencionar el abis-

mo que separa la sensibilidad olfativa de ambas especies. El olfato canino es por lo menos cien veces más agudo que el humano. Aunque en comparación con los primates, los carnívoros (y algunos ungulados) poseen una visión bastante aguda, para sobrevivir en su mundo dependen mucho más de los receptores olfativos. Naturalmente, el sentido del olfato es importante para los primates, y desempeña un papel relevante en procesos tan fundamentales como la alimentación y el apareamiento. No obstante, el hombre moderno tiende a descuidar su sentido olfativo. Pareciera que su ambiente ideal requiere la exclusión de «olores» de cualquier clase. La misma palabra olor tiene ahora casi siempre la connotación peyorativa. Esta tendencia resulta lamentable porque la nariz humana es, en realidad, un órgano increíblemente competente en la adquisición de información olfativa. Con la práctica, un individuo puede catalogar el mundo en varias categorías odoríferas y distinguir así olores aliáceos, dulces, mentolados, aromáticos, etéreos, fétidos, fragantes, rancios o nauseabundos.

Los olores tienen el poder de evocar vívidamente recuerdos cargados de emoción relativos a acontecimientos y escenas del pasado. Un olorcillo a salvia puede traer a la mente un universo entero de sensaciones: la imagen de unas onduladas colinas cubiertas de hierba y salpicadas de macizos de artemisa; el esplendor del Sol, el calor, las asperezas del camino. ¿De dónde procede ese poder? Cabe mencionar varios factores. Por una parte, el poder evocador de los olores puede estar relacionado con el hecho de que el córtex cerebral, con su vasto almacén de memoria, evolucionó a partir de la zona del cerebro que originalmente estaba ligada al olfato. Por otra, cuando éramos niños, nuestras fosas nasales no sólo eran más sensibles, sino que estaban más cerca del suelo y de todo aquello capaz de exhalar olores: arriates de flores, hierbas altas y tierra húmeda. En la vida adulta, un encuentro casual con la fragancia de un almiar puede evocar en nuestra memoria la nostalgia del pasado. Hay otro factor aún: ver es un proceso selectivo que refleja la experiencia. Cuando retornamos a los escenarios de nuestra niñez, no sólo es el paisaje el que ha cambiado, también se ha alterado la manera en que lo vemos. No podríamos recuperar por completo las sensaciones esen-

ciales de un mundo visual perteneciente al pasado sin la ayuda de una experiencia sensorial que permanezca igual como, por ejemplo, el fuerte olor de las algas marinas en descomposición.

Percepción con todos los sentidos

Nuestra reacción ante el mundo que percibimos a través de la visión difiere en varios aspectos importantes de nuestra respuesta a lo que captamos con los otros sentidos. Por ejemplo, ver es «objetivo» («ver para creer», dice el adagio) mientras que tendemos a desconfiar de la información obtenida a través de los oídos (meras «habladurías» o «rumores»). La visión no involucra nuestras emociones de manera profunda. Por la ventanilla de un autocar con aire acondicionado vemos que cierto barrio de chabolas es feo e indeseable, pero sólo podremos comprender cuán indeseable es cuando al abrir la ventanilla nos golpea una ráfaga del hedor de las alcantarillas. La persona que solamente «ve» es un espectador, un visitante, alguien que no es parte de la escena. El mundo que se percibe con los ojos es más abstracto que el que experimentamos a través de los otros sentidos. Los ojos exploran el campo visual y abstraen de éste ciertos objetos, puntos destacados o perspectivas. Pero el sabor del limón, la textura de la piel tibia o el susurro de las hojas nos llegan como sensaciones directas. El campo visual es más amplio que el de los demás sentidos. Los objetos lejanos sólo pueden ser vistos y por ello tendemos a considerarlos «distantes» —es decir, no nos provocan respuestas emocionales intensas— aunque puedan ser, en realidad, cercanos a nosotros.

El ser humano percibe el mundo de forma simultánea a través de todos los sentidos. La información potencialmente disponible para él es inmensa. No obstante, en las actividades cotidianas se utiliza apenas una pequeña porción de esa innata capacidad de percepción. El órgano de los sentidos que se ejercita de preferencia varía según el individuo y su cultura. En la sociedad moderna el hombre depende más y más de la visión. El espacio para él es cerrado y estático; es un marco o matriz donde se sitúan los objetos. Sin objetos ni

límites, el espacio es vacío. Vacío porque no hay nada para ver, aunque pudiera estar ocupado por el viento. Compárense estas circunstancias con las de los esquimales aivilik de la isla de Southampton. Para ellos, el espacio no es pictórico ni encerrado, sino algo en permanente estado de cambio que crea a cada instante sus propias dimensiones. El esquimal aprende a orientarse poniendo en alerta todos los sentidos. Se ve obligado a hacerlo durante aquella parte del invierno en la que cielo y tierra se funden y parecen estar hechos de una misma sustancia. Entonces «no hay distancia media, ni perspectiva, ni contorno, ni nada en donde el ojo pueda aferrarse, a excepción de miles de vaporosos penachos de nieve que ruedan empujados por el viento: una tierra sin fondo y sin orillas».[8] En estas condiciones, el esquimal no puede confiar en puntos de referencia que dependan de hitos permanentes; depende de la relación cambiante de los contornos en la nieve, de los diferentes tipos de nieve, del viento, del aire salino o de las grietas en el hielo. La dirección y el olor del viento son una guía, junto con las sensaciones del hielo y la nieve bajo los pies. El viento invisible desempeña un papel considerable en la vida de los esquimales aivilik. Su idioma tiene al menos doce términos independientes para los diferentes tipos de viento. Aprende a orientarse por esos vientos: durante todos esos días sin horizonte, vive en un espacio acústico y olfativo.

La catedral medieval fascina al turista moderno por varias razones, pero hay una que ha recibido menos atención: ofrece un ambiente que estimula tres o cuatro receptores sensoriales de forma simultánea. Se ha dicho que el rascacielos de cristal y acero es el equivalente moderno de la catedral medieval. Pero, en realidad, fuera de su carácter vertical, ambos edificios tienen muy poco en común: no obedecen a principios de construcción análogos, no desempeñan la misma función y sus significados simbólicos son completamente distintos. Como ya hemos indicado, aparte de la sensación de verticalidad, las experiencias sensuales y estéticas que originan estas estructuras son diametralmente opuestas. El rascacielos moderno complace fundamentalmente a la vista, aunque los variados tipos de revestimiento del suelo proporcionan estímulos táctiles diversos. Y si hay un sonido, probablemente será «musak», destinado a ser

audible pero no escuchado. Por el contrario, el interior de la catedral ofrece una experiencia que envuelve visión, sonido, tacto y olfato.[9] Cada sentido refuerza al otro y, en conjunto, esclarecen la estructura y la sustancia de todo el edificio, revelando lo esencial de su carácter.

Percepción y actividad

Percibir es una actividad, es aprehender el mundo. Los órganos de los sentidos apenas si son operativos cuando no los usamos de forma activa. Nuestro sentido del tacto tiene una gran delicadeza, pero para percibir la textura o la dureza de una superficie no basta con tocarla con el dedo; es preciso que el dedo se deslice sobre ella. Se pueden tener ojos y no ver, oídos y no escuchar.

Se ha señalado una y otra vez la disposición juguetona del mamífero joven, en especial la del niño. Para el más pequeño, el juego no tiene propósitos duraderos: ya tira una pelota, ya apila bloques o los hace caer, en gran parte como manifestación de un puro instinto animal. Sin embargo, en ese juego sin objetivos, el infante aprende acerca del mundo y desarrolla su coordinación corporal. Al moverse, tocar y manipular, asimila la realidad de los objetos y descubre la estructura del espacio. No obstante, a diferencia de otros primates, en una etapa inicial del crecimiento del niño (a los tres o cuatro años), el juego empieza a regirse por ciertos temas. El juego tiene lugar en el contexto de las historias que el niño se cuenta a sí mismo. Estas narrativas constituyen versiones transfiguradas de su propia experiencia en un mundo gobernado por los adultos, de los cuentos que le han contado o de fragmentos de conversaciones escuchadas accidentalmente. Así, sus actividades y exploraciones progresivamente reciben la influencia de los valores culturales. Aunque todos los seres humanos tienen los mismos órganos sensoriales, el modo en que usan y desarrollan sus capacidades empieza a divergir a temprana edad. Como resultado, no sólo las actitudes hacia el ambiente tienden a diferir, sino que también resulta diferente la capacidad que finalmente alcanzan los sentidos. De este modo, indivi-

duos pertenecientes a una determinada cultura pueden adquirir una capacidad excepcional para discriminar olores, mientras que los de otra pueden desarrollar una visión estereoscópica de gran agudeza. Siendo ambos mundos predominantemente visuales, uno estará enriquecido por fragancias mientras que el otro lo estará por una precisa tridimensionalidad de objetos y espacios.

*RECORDAR SOCIOLOGIA DEL OLOR

CAPÍTULO TRES

Estructuras y respuestas psicológicas comunes

Los seres humanos tenemos un cerebro excepcionalmente grande y, además, poseemos una mente. Los filósofos han debatido a lo largo de los milenios acerca de la relación entre cuerpo y mente, mientras que los neurofisiólogos y los psicólogos han tratado de determinar las diferencias de función existentes entre el cerebro humano y el de los otros primates. Aunque la investigación moderna ha comprobado que la brecha entre procesos mentales de humanos y animales no es tan grande como se pensaba, tal brecha subsiste, puesto que el ser humano exhibe una muy desarrollada capacidad para la conducta simbólica. Un lenguaje abstracto de signos y símbolos es exclusividad de la especie humana, y gracias a él el ser humano ha creado mundos mentales que median entre él y la realidad externa. El entorno artificial que los humanos han construido es el resultado de esos procesos mentales, del mismo modo que lo son los mitos, las leyendas, las taxonomías y las ciencias. Todos estos logros pueden verse como crisálidas que los seres humanos han formado alrededor de sí mismos para sentirse más seguros en la naturaleza. Somos perfectamente conscientes de que en diferentes momentos y lugares la gente ha organizado sus mundos de forma muy distinta; la multiplicidad de culturas es un tema constante en las ciencias sociales. Pero aquí, como en el capítulo anterior, nuestro propósito es centrarnos en las similitudes subyacentes.

Racionalización

Si por racional entendemos la aplicación consciente de reglas lógicas, sólo una pequeña parte de la vida de la mayoría de la humanidad podría considerarse como tal. Se ha dicho que el ser humano, más que un animal racional, es un animal que racionaliza. Es esta una verdad a medias, aunque reveladora: subraya que ese complejo cerebro mediante el cual organizamos la información que nos entregan los órganos de los sentidos y que nos distingue de otros animales, no está constituido por una sola unidad. El cerebro del hombre consta de tres unidades cerebrales básicas muy diferentes entre sí, tanto en estructura como en bioquímica, a pesar de lo cual están interconectadas y deben funcionar en conjunto. La parte más antigua del cerebro hereditario es principalmente una herencia de los reptiles y parece desempeñar un papel primordial en ciertas funciones instintivas tales como el establecer territorio, encontrar refugio, cazar, volver al hogar, reproducirse o formar jerarquías sociales. Una evolución más tardía dio origen a la corteza primitiva (la corteza límbica) de los mamíferos, una estructura cerebral que desempeña un papel importante en las funciones emocionales, endocrinas y viscerosomáticas. Por fin, y más tardíamente en la evolución, aparece una corteza altamente diferenciada (el neocórtex), el marchamo distintivo del cerebro de los mamíferos superiores, con su culminación en la especie humana, en la cual constituye el cerebro racional del cálculo y del pensamiento simbólico. Las necesidades humanas, los impulsos emocionales y las aspiraciones son, en gran parte, irracionales, pero el neocórtex parece tener una capacidad ilimitada para proporcionar «razones» para todo aquello que nuestros cerebros más primitivos nos impulsan a hacer.[1] Falsas ilusiones y espejismos impregnan todos nuestros ideales, sean políticos o ambientales, y se entrelazan en todo concepto o plan que tenga cierto grado de complejidad, con la capacidad de generar suficiente fuerza emocional como para impulsarnos a la acción. El cerebro racional es una fuerza esencial que le sirve al hombre para transformar sus anhelos en algo que se acerca a la realidad.

Escala de la percepción humana

Los objetos que percibimos son proporcionales al tamaño de nuestro cuerpo, la agudeza y alcance de nuestro aparato de percepción y el propósito que nos mueve. El desierto del sur de California, inhabitable para los españoles, fue hogar más que suficiente para los pueblos autóctonos. Aún en las llanuras más desnudas del Kalahari, los bosquimanos pueden descifrar la sutil caligrafía de las huellas en la arena y también descubrir la localización de ciertas plantas. La dimensión de los objetos percibidos varía enormemente de una cultura a otra, pero esas dimensiones se sitúan dentro de un rango dado. De este modo, ni lo diminuto ni lo enorme figuran en el ámbito de nuestro quehacer diario. Vemos los arbustos, los árboles y la hierba, pero rara vez nos fijamos en cada hoja o en cada brizna; vemos la arena, pero no cada uno de sus granos. El vínculo emocional entre hombre y animal casi nunca se sostiene por debajo de cierto tamaño, cercano al de los peces en la pecera o al de las pequeñas tortugas con las que suelen jugar los niños. Bacterias e insectos están más allá de nuestro rango de percepción ordinario y muy lejos de la capacidad de empatía humana. En el otro extremo de la escala, podemos ver las estrellas, pero sólo como puntos de luz en un firmamento de modesta altura. La mente puede calcular dimensiones astronómicas, pero sólo como entidades abstractas: no somos capaces de imaginar distancias de un millón de kilómetros, ni siquiera de unos miles de kilómetros. No importa cuántas veces hayamos podido atravesar Estados Unidos en toda su extensión, no nos es posible visualizar el país de otro modo que como una forma, un mapa a pequeña escala.

Segmentación

La visión tridimensional y la destreza de sus manos permiten al ser humano percibir su entorno como si estuviera compuesto de objetos contra un fondo desenfocado, y no sólo como formando parte de un patrón indiferenciado. La naturaleza gravita, por una par-

te, en objetos bien definidos como frutas, árboles, arbustos, animales, seres humanos, rocas, picos montañosos o estrellas; por la otra, es un continuo que nos rodea o hace de telón de fondo: aire, luz, temperatura, espacio. El hombre tiende a segmentar los continuos de la naturaleza. Por ejemplo, el espectro de luz visible para el ojo humano se percibe como bandas separadas de color: violeta, azul, verde, amarillo y rojo. En las latitudes medias, la temperatura cambia durante el curso del año constituyendo otro continuo, que la gente por lo común divide en cuatro o cinco estaciones, a menudo con festividades que marcan el paso de una a otra. Aunque a partir de un punto emerge un número infinito de radios en todas direcciones, en muchas culturas sólo cuatro, cinco o seis orientaciones espaciales son especialmente seleccionadas. La superficie terrestre presenta ciertos gradientes acentuados, por ejemplo, los que se observan entre tierra y agua, montaña y llano o selva y sabana. Pero aún donde estas demarcaciones no existen, el hombre muestra una tendencia a diferenciar el espacio, y lo hace de manera etnocéntrica. Del mismo modo, distinguimos entre lo sagrado y lo profano, el centro y la periferia, los espacios residenciales y las tierras comunales. De nuevo, en diferentes partes del mundo, los pueblos han utilizado los puntos cardinales para diferenciar el espacio. En China, las provincias se nombran según estén al sur o al norte de un lago o de un río, al este o al oeste de una montaña. En Inglaterra, existen Norfolk y Suffolk; Wessex y Essex. Las regiones suelen distinguirse también entre Alta, Media y Baja como en las subdivisiones de Franconia, al sur de Alemania. California se divide en Alta y Baja California, y no en California del Sur o del Norte. El procedimiento científico para dividir el espacio no es muy diferente. Para el geógrafo, las regiones pueden ser numerosas y complicadas, pero a menudo su clasificación se basa en simples dicotomías: húmedo o árido; pedalfer o pedocal. La clasificación climática de Koppen se basa en cinco unidades básicas que se extraen del continuo de temperatura que se sitúa entre los dos polos climáticos, el «tropical» y el «polar».

Oposiciones binarias

La mente humana parece predispuesta a ordenar los fenómenos no sólo en segmentos, sino también en pares opuestos. Dividimos el espectro del color en bandas diferenciadas para después ver el «rojo» como opuesto al «verde», donde el rojo señala peligro y el verde indica seguridad. Esos colores se usan en los semáforos por la rapidez con la que podemos interpretar su mensaje.[2] En otras culturas, los colores pueden tener asociaciones emocionales diferentes, pero la cuestión de fondo sigue siendo válida: la mente humana muestra una definida tendencia a distinguir pares dentro de los segmentos que percibimos en los continuos de la naturaleza, para luego asignar significados opuestos a los componentes de cada par. Esta tendencia puede reflejar la estructura de la mente humana, pero la fuerza emocional de algunas antinomias sugiere que es la totalidad del ser humano la que está comprometida en ello, en todos los niveles de experiencia. Uno puede especular sobre algunas de las oposiciones fundamentales en la experiencia humana: vida-muerte, masculino-femenino, nosotros-ellos (o yo-ellos), para mencionar las más importantes. Pero pareciera que estas antinomias propias de la experiencia biológica y social, hubieran sido después transferidas a la realidad física que nos rodea.

Algunas polaridades básicas

Biológicas y sociales	*Geográficas*	*Cosmológicas*
Vida - Muerte	Tierra - Agua	Cielo - Tierra
Masculino - Femenino	Montaña - Valle	Alto - Bajo
Nosotros - Ellos	Norte - Sur	Luz - Oscuridad
	Centro - Periferia	

Resolución de contradicciones

Los opuestos tienen a menudo un tercer elemento intermediario. De este modo, entre los significados polares (rojo y verde) del semáforo, está el ámbar o amarillo que no significa ni «parar» ni «seguir», sino «prestar atención». Es este caso, el color amarillo no ha sido seleccionado de forma arbitraria: en el espectro luminoso, dicho color corresponde a la longitud de onda situada de forma intermedia entre el rojo y el verde. En el esquema cosmológico, la tierra es un nivel intermedio entre las fuerzas del mundo celestial y las del infernal. También la idea de un centro viene a reconciliar las tendencias polares representadas por los puntos cardinales.

Mitos y figuras geométricas con poder simbólico pueden verse también como un esfuerzo del hombre para resolver las contradicciones que encuentra a lo largo de la vida. En la experiencia humana, uno de los pares antinómicos más esencial y doloroso es el de la vida y la muerte. Los mitos surgen como tentativas de resolver el dilema. Por ejemplo, dentro del mito es posible concebir un estado en el cual la persona está muerta, pero al mismo tiempo viva; o muerta, pero capaz de retornar a la vida.[3] En lugares muy diferentes del mundo se han identificado numerosos mitos, leyendas y cuentos folklóricos que constituyen esfuerzos para hacer que la muerte sea aceptable y comprensible. Hay ciertos mitos en donde la muerte adquiere una significación casi maltusiana. Hace ya mucho tiempo que la humanidad ha reconocido la importancia de establecer orden y equilibrio en un mundo donde los recursos son limitados y hay un gran potencial de reproducción humana. El pensamiento mítico ha podido transformar la muerte, inexorable y pavorosa para el hombre, en un agente (o ángel) de misericordia, que trae alivio a un mundo agobiado.[4]

Las contradicciones de la vida generalmente se resuelven mediante la narrativa, aunque también una figura geométrica puede servir para el propósito de armonizar los opuestos: de esas figuras, la más importante es el círculo o mandala.[5] El círculo, un símbolo de totalidad y armonía, es un motivo recurrente en el arte de las antiguas civilizaciones orientales, en el pensamiento de la Grecia clásica, en el arte cristiano, en la alquimia medieval y en los ritos curativos de algunos pueblos sin alfabetizar. En la teoría psicoanalítica de Carl Gustav Jung, el círculo se percibe como una imagen arquetípica de la reconciliación de los opuestos, común a toda la humanidad. La forma específica del mandala varía enormemente, así como también el contexto en el que aparece. Así, puede tomar diversas formas: pétalos de loto, rayos de la rueda del Sol, círculo curativo de los navajo, rosetón de iglesia o halo de santos cristianos. Como símbolo de perfección, el círculo ha influido poderosamente en la concepción del cosmos en Occidente. Hubo un tiempo en que los movimientos planetarios representaban la armonía de las esferas celestes y, por lo tanto, debían ser circulares. El carácter elíptico de sus trayectorias fue aceptado con la mayor renuencia, del mismo modo en que lo fueron las irregularidades de la superficie terrestre, que eran consideradas como defectos que requerían una explicación. El diseño del mandala se manifiesta arquitectónicamente en el trazado de ciertos templos indios o chinos, así como también en el diseño de ciudades tradicionales o idealizadas. En los primeros centros de desarrollo urbano del mundo, las ciudades surgieron no sólo como respuesta a fuerzas económicas y comerciales, sino también por la necesidad de crear espacios sagrados, teniendo como modelo al cosmos. Esas ciudades tendían a subordinarse a planos geométricos regulares que se orientaban según los puntos cardinales, sus posiciones intermedias o el lugar del Sol naciente. Un discípulo de Jung podría afirmar que todo edificio, sagrado o secular, que tiene un mandala (o planta isométrica) como plano de planta, es una imagen arquetípica que se proyecta desde el subconsciente humano hacia el mundo exterior. Así, la ciudad, el templo y hasta la vivienda pueden llegar a ser un símbolo de la totalidad psíquica, un microcosmos capaz de ejercer una influencia benéfica en las personas que entran en esos espacios o viven en ellos.

Sustancias y esquemas cosmológicos

Los contenidos de la naturaleza son de una variedad enorme. Cada grupo humano culturalmente diferenciado ha desarrollado una nomenclatura propia para hacer frente a tal variedad. Así y todo, en di-

ferentes partes del mundo, la gente ha identificado en la multiplicidad de los fenómenos unas cuantas sustancias o elementos básicos: tierra, agua, madera, aire, metal y fuego. Cada sustancia o elemento se identifica con una cualidad característica; así nos referimos a la aspereza de la tierra, o a la dureza o frialdad del metal. Asimismo, cada elemento es un proceso o representa un principio para la acción. De esta manera, las ideas de humedad y movimiento descendente están asociadas con el agua, mientras que las de calor cambiante y movimiento ascendente lo están con el fuego. Bajo un barniz de refinamiento científico, el hombre moderno todavía tiende a pensar en la naturaleza según estas categorías elementales. Más aún, se relaciona con ellas de forma personal: la madera es cálida y agradable; el metal es frío.

Es un deseo generalizado el de fundir la naturaleza y el mundo del hombre en un sistema coherente. En distintas partes del mundo nos encontramos con sustancias o elementos, comúnmente en número de cuatro a seis, a los que se identifica con orientaciones espaciales, colores, animales, instituciones humanas o rasgos de personalidad. Algunos de estos esquemas cosmológicos son elaborados, mientras que otros son relativamente simples. En las culturas que conocemos, tales asociaciones nos parecen naturales o apropiadas. En las que nos son ajenas, se nos antojan completamente arbitrarias. Huelga decir que para el autóctono, aunque no capte en toda su integridad el marco de referencia cosmológico, lo que le es familiar le parece razonable y lleno de significado. Esta red de asociaciones surge en primer lugar como respuesta a la necesidad de orden, como un esfuerzo de establecer relaciones significativas dentro de la abrumadora multiplicidad de fenómenos con los que se enfrenta cada individuo. A continuación se muestran cuatro conjuntos parciales de correspondencias cosmológicas:

1. CHINA

madera	primavera	este	*yang* menor	verde	ira
fuego	verano	sur	*yang* mayor	rojo	alegría
tierra	———	centro	equilibrio	amarillo	deseo
metal	otoño	oeste	*yin* menor	blanco	pena
agua	invierno	norte	*yin* mayor	negro	miedo

2. INDONESIA

fuego	norte	negro	inflexible
tierra	centro	multicolor o gris	
alcohol (oro)	oeste	amarillo	lujoso
montaña	sur	rojo	codicioso
agua, viento	este	blanco	exhaustivo

3. INDIOS PUEBLO KERESAN (SUROESTE DE NORTEAMÉRICA)

norte	amarillo	Shakak (Dios del invierno y la nieve)		puma
este	blanco	Shruwisigyama (Dios Pájaro)		lobo
sur	rojo	Maiyochina (Dios Lombriz, ligado al crecimiento de los cultivos)		lince rojo
oeste	azul	Shruwitira (Dios Hombre)		oso
cenit	marrón	——— (Dios Zorro)	(centro)	tejón
nadir	negro	——— (Dios Topo)		

4. SIOUX OGLALA (GRANDES LLANURAS)

norte	blanco	viento fuerte, blanco, purificador
oeste	negro	trueno que trae lluvia
centro del mundo		
sur	amarillo	verano, crecimiento
este	rojo	luz, lucero de la mañana, sabiduría

¿Qué tienen en común estos esquemas cosmológicos? Primero: los continuos de la naturaleza, tales como el espectro luminoso, el ciclo de las estaciones y los radios que emergen desde un punto, están subdivididos arbitrariamente en un pequeño número de categorías. Segundo: los cuatro esquemas relacionan direcciones con colores. Tercero: el principio de acción o un rasgo de conducta están implícitos cuando no declarados de forma explícita. El esquema chino relaciona objetos inanimados con emociones tales como enfado, alegría, etc.; el esquema indonesio lo hace con cualidades como elocuencia, codicia, exhaustividad; el esquema de los indios pueblo lo hace con dioses zoomorfos y animales; el esquema de los sioux con acciones de la naturaleza tales como «viento purificador», «trueno que trae lluvia». Cuarto: el concepto de «centro» está presente en las cuatro cosmovisiones. Si los elementos se estructuran alrededor de los puntos cardinales y el centro, veremos lo que está enmascarado por la forma tabular de la presentación: es decir, la naturaleza «cerrada» o circular de estas cosmovisiones. Los múltiples elementos del cosmos tienen al centro como mediador.[6]

Todos armónicos, oposiciones binarias y esquemas cosmológicos

¿Cuáles son las relaciones entre el esquema cosmológico que incluye sustancias, direcciones, colores, etc. y las categorías más simples de opuestos, por un lado, y el concepto de una fuerza o «materia»

primordial, por el otro? Resulta tentador ver aquí un proceso evolutivo a través del cual categorías simples, basadas en oposiciones binarias y un tercer elemento intermedio, conducen a un esquema de creciente complejidad y que, detrás de esos esfuerzos para darle estructura a la naturaleza segmentada, se encuentra la idea de una armonía y una unidad primarias. Esta elaboración es posible o probable en ciertas etapas del proceso de asignación de una estructura al mundo. Pero, por otra parte, también sería posible que las categorías más simples no sean más que un intento filosófico posterior destinado a explicar la riqueza inicial de una estructura pretérita. En China, la idea del *yin* y el *yang* como principios complementarios de un todo esencial parece haber precedido a la aparición de la idea de cinco elementos con su sistema de correspondencias citado anteriormente. En la antigüedad, en Egipto, Babilonia y Grecia, la sustancia del mundo era fundamentalmente una: el agua. La tierra surgió de las aguas primordiales. Esa dicotomía de la sustancia originaria y la vida proviene de una unión de partes, a menudo representadas como la unión entre el Padre Cielo y la Madre Tierra. La idea griega de cuatro elementos —tierra, fuego, aire y agua— aparece durante el siglo v a. de C., es decir aproximadamente cuando la idea de los cinco elementos surgía en China.

En Indonesia se pueden encontrar concepciones estructurales dualistas y quíntuples de la sociedad y de la naturaleza. Van der Kroef ha intentado mostrar las relaciones entre ambas.[7] Primero, observa que virtualmente en todo el archipiélago indonesio, a pesar de la diversidad de culturas, existe un motivo estructural constante: la antítesis funcional de los grupos sociales. Dicha antítesis se extiende más allá del sistema social, abarcando el arte, la religión y la naturaleza. Por ejemplo, en Amboina (Molucas del Sur), la aldea está dividida en dos partes; cada parte no es sólo una unidad social, sino una categoría en la clasificación cósmica que comprende todo objeto o acontecimiento que afecte al aldeano. Así, se podría hacer una lista clasificando todos los objetos y características asociadas a cada una de esas dos divisiones:

Izquierda	Derecha
Hembra	Varón
Costa o playa	Tierra o ladera
Abajo	Arriba
Tierra	Cielo o firmamento
Espiritual	Mundano
Descendente	Ascendente
Piel, cáscara	Hoyo, abismo
Exterior	Interior
Detrás	Delante
Oeste	Este
Hermano menor	Hermano mayor
Nuevo	Viejo

Merece la pena subrayar tres puntos en relación con el dualismo indonesio. En primer lugar, el autóctono puede no ser consciente de tal dualismo. Por ejemplo, es probable que el autóctono de Amboina vea en su mundo una división triple antes que dual, puesto que para él hay un tercer elemento intermedio implícito en cada par de elementos opuestos. En segundo lugar, aunque las dos partes de una dualidad se vean como complementarias, son manifiestamente desiguales; de este modo, a menudo las sociedades están divididas en *sagrado* (líder) y *profano* (seguidor). Finalmente está la idea, implícita en leyendas y ritos, de que la dualidad es la precursora de la multiplicidad. En Java y en Sumatra, por ejemplo, se cree que la ceremonia de la boda recrea el antiguo y misterioso matrimonio entre *cielo* (el novio como «rey») y *tierra* (la novia como «reina»), del cual todas las cosas se originan.

Javanés

Supramundo

N

W — E

S

Armonizando el centro y el mundo de los hombres

Inframundo

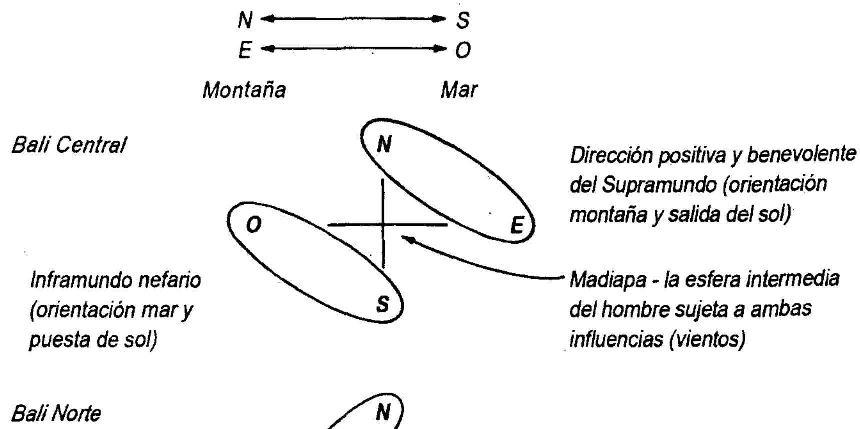
Balinés

Montaña: Supramundo - agua, símbolo de vida

Madiapa: Mundo intermedio del hombre

Mar: Inframundo - calamidad, enfermedad, muerte

Confrontación montaña-mar se expresa en confrontación de orientaciones opuestas:



Bali Norte

Costa

N

O

E

S

Montaña

La relación entre el concepto de un todo armónico, un orden de la sociedad de carácter dual, triple o quíntuple, y la naturaleza, se muestra en los siguientes diagramas sobre las cosmovisiones javanesa y balinesa.

Las cosmovisiones javanesa y balinesa son muy parecidas. Considérese el esquema balinés, que es el más simple de los dos. El dualismo es evidente en cuanto se identifica a la montaña como el mundo de lo alto (celestial) y el mar como el inferior (infernal). He aquí dos

polos opuestos: mientras que de la montaña surge el agua fresca que simboliza la vida, el camino del mar representa la calamidad, la enfermedad y la muerte. Como elemento mediador entre esos extremos y recibiendo la influencia de ambos, está la *madiapa*, el mundo intermedio del hombre. Este par antinómico —montaña/mar— sobre el eje vertical, se manifiesta en el plano horizontal de la rosa de los vientos en las oposiciones norte-sur y este-oeste. En Bali central, el norte y el este (la montaña y el alba, respectivamente) simbolizan la influencia positiva y benéfica del mundo de lo alto (celestial); en cambio el oeste y el sur (el mar y el ocaso), simbolizan los efectos maléficos del inframundo (el averno). El centro es la *madiapa*, la esfera intermedia del hombre, sacudida por los «vientos» de ambas partes. Por consiguiente, en Bali, la dualidad montaña/mar se ve mediada por la esfera humana intermedia, formando así una división triple. Y en el plano horizontal, esa división en tres se transforma en un esquema de cinco partes, formado por cuatro puntos cardinales y un centro. Tanto en Java como en Bali, la sociedad y la naturaleza tienden a organizarse y jerarquizarse en un esquema de cinco elementos.

Simbolismo y esquema cosmológico

Un símbolo es una parte que tiene el poder de representar el todo. Por ejemplo: la cruz representa la cristiandad; la corona, la realeza; el círculo, la armonía y la perfección. Un objeto puede tomarse también como símbolo cuando proyecta una penumbra de significados, cuando evoca una serie de fenómenos analógica o metafóricamente relacionados los unos con los otros. La práctica de dotar de estructura al mundo sobre la base de sustancias, colores, orientaciones, animales y rasgos humanos, promueve un punto de vista simbólico del mundo. En un esquema cosmológico, de forma automática una sustancia sugiere un color que, a su vez, sugiere una orientación, un animal emblemático para esa orientación y quizá también un rasgo de personalidad o un estado de ánimo. En un mundo de tanta riqueza simbólica, objetos y acontecimientos adquieren un significado que a un extraño puede parecer arbitrario. Pero para el autóctono, tales asociaciones y analogías están en la naturaleza misma de los objetos y no necesitan justificación racional: para los chinos, los conceptos «madera», «primavera», «este» y «verde» se corresponden unos con otros. Los significados de la mayor parte de los símbolos están ligados a la cultura. Podemos decir que los seres humanos tienen la tendencia a estructurar sus mundos en torno a un número limitado de categorías, que a menudo incluyen sustancias, colores, orientaciones espaciales, etc. No obstante, la manera en que se ordenan tales componentes varía considerablemente de una cultura a otra.

Con todo, hay ciertas sustancias, como el fuego y el agua, cuyos significados tienen amplia difusión. En el esquema chino, el fuego es *yang*, masculino, se dirige hacia arriba, es alegre y fálico; mientras que el agua es *yin*, femenina y pasiva. Estas interpretaciones están lejos de ser exclusivas. Se han incorporado al folklore contemporáneo a través de la obra de Freud y Jung, quienes en parte llegaron a sus concepciones tras analizar cuentos folklóricos primitivos y la literatura antigua. Para el psicoanálisis, el fuego representa el consciente luchador.[8] El agua, en cambio, es la imagen del inconsciente; informe pero fertilizadora, es una fuente de poder latente. El agua simboliza la parte femenina de la personalidad humana. La inmersión en agua significa la extinción del fuego y de la conciencia. Significa la muerte. Quizás ello explique que en el sistema chino la emoción asociada con el agua sea el miedo. Como principio femenino, el agua también significa sabiduría y regeneración. Se le teme, pero el consciente luchador debe aceptar la inmersión y la muerte si aspira a revitalizarse y lograr su completa plenitud. Esta interpretación encuentra un apoyo inesperado en una ceremonia de los pigmeos del Congo, muy lejos de las avanzadas civilizaciones de Eurasia. Los pigmeos de la selva pluvial reconocen cinco elementos: madera, fuego, tierra, agua y aire. La madera es, naturalmente, el elemento dominante. Sorprende saber que el fuego desempeña un papel importante en la vida económica y ceremonial de los pigmeos, si se tiene en cuenta que no saben cómo hacerlo. El fuego es llevado con ellos dondequiera que vayan. Durante la ceremonia de muerte llamada *molimo*, las mujeres tratan de apagar el precioso fuego, mientras los hombres tratan de avivarlo por medio de una danza erótica.[9]

Psicología del color y simbolismo

La sensibilidad humana a los colores se manifiesta a temprana edad. Aún los bebés de tres meses parecen ser capaces de distinguirlos. Los colores, que desempeñan un papel importante en las emociones humanas, son para el hombre quizá los símbolos más antiguos. No obstante, la relación entre una banda cromática y la emoción se ve enturbiada por intentos poco serios de generalización: las reglas universales resultan estar determinadas por la cultura, si es que no son idiosincráticas. Una generalización que sí parece tener amplia validez es la distinción entre colores «que avanzan» y colores «que retroceden». Rojo, naranja y amarillo se describen como colores que avanzan, porque parecen más cercanos al observador que otros tonos. El rojo, en particular el rojo azafrán, «avanza al exterior»; estimula el sistema nervioso y sugiere calidez. El color rojo tiene también el efecto de hacer que los objetos parezcan más pesados de lo que son. Por otro lado, se considera que el verde, el azul y el verde azulado, son colores que «se alejan» y sugieren frialdad.[10] El azul es la antítesis del rojo; un objeto pintado de azul es a menudo tomado por más liviano de lo que es. Los colores que afectan nuestra percepción del peso, afectan también nuestra percepción del «arriba» y el «abajo». Cuando los ascensores están provistos de luces de colores, el rojo invariablemente apunta hacia abajo y el azul hacia arriba.

Los colores primarios indican emociones fuertes. Los niños pequeños parecen tener muy poco interés en colores mezclados o impuros, probablemente porque denotan ambigüedades que están fuera de su experiencia. Entre los colores cromáticos, el rojo es dominante y su significado es el que se encuentra más ampliamente difundido entre pueblos de diferentes culturas. El rojo significa sangre, vida y energía. Desde los tiempos del paleolítico superior, el rojo ocre, o color azafrán, ha sido usado en las sepulturas. Los sarcófagos griegos, etruscos y romanos muestran en su interior residuos de pintura roja, mientras que en nuestros días aún se utilizan las mortajas rojas, aunque en la práctica su uso se reserva para la inhumación de los papas. En China, el rojo es el color utilizado en las bodas porque simboliza vida y alegría. Por otro lado, un cielo rojo

LA IMPORTANCIA DEL COLOR EN LAS EMOCIONES Y SU SIGNIFICADO

significa calamidades y guerra. Sin embargo, aquí no hay contradicción: el rojo es el color de la sangre y ésta es vida; y la sangre derramada lleva a la muerte. El rojo también simboliza energía y acción; la acción está dirigida a la vida, aunque pueda resultar en muerte. La bandera roja es la bandera del ardor revolucionario.

Todos los pueblos distinguen entre «negro» y «blanco» y entre «luz» y «oscuridad». En todas partes estos colores tienen poderosas resonancias simbólicas; entre los colores cromáticos, sólo el rojo los iguala en importancia. Negro y blanco tienen significados tanto negativos como positivos:

De este modo:

Negro:	(Positivo) sabiduría, potencial, germinal, maternal, madre tierra.
	(Negativo) maldad, maldición, profanación, muerte.
Blanco:	(Positivo) luz, pureza, espiritualidad, eternidad, divinidad.
	(Negativo) duelo, muerte.

No obstante, las principales asociaciones del blanco son positivas, y las del negro, negativas. Ambos colores simbolizan principios universales opuestos aunque complementarios. Pares análogos son: luz-oscuridad, aparición-desaparición, vida-muerte. En realidad, estas antinomias son formas diferentes de referirse a lo mismo. Son las mitades necesarias de una realidad total: una confluye con la otra en el espacio o se separa de la otra en el tiempo. Ritos, mitos y síntesis filosóficas enfatizan la complementariedad del blanco y el negro, aunque como términos aislados a menudo parecen representar valores irreconciliables. Sabemos bien que en la tradición occidental el negro representa todos los valores negativos: maldición, maldad, profanación y muerte; mientras que el blanco significa alegría, pureza y bondad. No obstante, se ha llegado a interpretaciones similares en un gran número de culturas no occidentales. Por ejemplo, para los bambara, una tribu del África Occidental, el blanco es un color noble que representa sabiduría y pureza del espíritu. Por otra parte, los oscuros

tonos índigo se identifican con tristeza e impureza. Para la tribu nupe de Nigeria, el negro significa hechicería, maldad y perspectivas espantosas. Entre los pueblos de Malagasy (Madagascar), la palabra negro se asocia con inferioridad, maldad, sospecha y desagrado; en cambio la palabra blanco va asociada con luz, esperanza, alegría y pureza. Estos ejemplos pueden multiplicarse con facilidad. Una razón para nuestra respuesta negativa al negro puede encontrarse en el miedo infantil a la oscuridad de la noche: un tiempo de aislamiento, sueños alarmantes y pesadillas, cuando la invisibilidad del entorno familiar hace que la fantasía se desboque. También debe invocarse aquí el temor a la ceguera.[11]

En apariencia, los colores blanco, negro y rojo tienen significación universal. Según Victor Turner, son los símbolos más antiguos del hombre y su importancia radica en que representan productos del cuerpo humano cuya emisión, derrame o producción se asocia con momentos de exaltación emocional. El individuo es presa de sensaciones que exceden el rango corriente y se siente poseído por un poder cuyo origen deposita fuera de sí mismo, en la naturaleza y en la sociedad. Así el símbolo, un producto cultural supraorgánico, se conecta íntimamente con experiencias corporales orgánicas en sus etapas más tempranas.[12] Además, los hechos fisiológicos asociados con estos tres colores constituyen también experiencias de relaciones sociales, que pueden resumirse como se muestra a continuación:

Blanco	= semen (vínculo hombre - mujer)
	= leche (vínculo madre - niño)
Rojo	= derramamiento de sangre (guerra, rivalidad, rupturas sociales)
	= obtener y preparar comida animal (papel productivo del macho, división sexual del trabajo)
	= línea de sangre entre generaciones (índice de pertenencia a un grupo social)
Negro	= excrementos (disolución del cuerpo, cambio de un estadio a otro, muerte mística)
	= nubes de tormenta, tierra fértil (valores de vida compartidos)

En casi todos los idiomas existen palabras especiales para blanco y negro, y entre los colores cromáticos, el rojo ocupa un lugar especial. El término para «rojo» es generalmente uno de los más antiguos que sirve para nombrar colores en un idioma determinado; por regla general, se trata de una palabra autóctona. Algo similar ocurre, en muchos casos, con «amarillo». Como en el caso del rojo, se desarrolla también una palabra especial para el amarillo, que es antigua dentro del vocabulario de los colores. A continuación aparecen los términos para verde y azul. A diferencia del rojo, para el cual la similitud con la sangre es evidente, el amarillo, el verde o el azul no son distintivos de ningún fenómeno natural omnipresente. En China, el amarillo predomina porque se percibe como el color de la tierra y del centro, pero esta atribución no está generalizada. Las plantas constituyen el objeto de comparación más evidente para el verde: en la gran mayoría de los idiomas el término para el verde está relacionado con palabras que designan a las plantas o al crecimiento. En inglés, «green», «growth» y «grass» (verde, crecimiento y hierba, respectivamente) tienen como raíz la partícula germánica «gro» que probablemente significaba «to grow» (crecer). La asociación entre el color azul y el cielo parecería obvia; sin embargo la influencia del cielo como fuente de palabras para «azul» no ha sido tan grande como se podría esperar.[13] En casi todas partes, de los colores primarios, el azul es el último en recibir un término especial. Incluso en muchas lenguas, no existe una palabra para el azul. Brent Berlin y Paul Kay creen que los términos básicos para designar colores evolucionan por etapas: primero están el negro (y la mayor parte de los tonos oscuros) y el blanco (más la mayor parte de los tonos claros); en seguida vienen el rojo, el naranja y el amarillo; después el verde y el azul, y finalmente el marrón.[14]

Psicología espacial y simbolismo

Con toda probabilidad, las ideas de «centro» y de «periferia» en cuanto a organización espacial, son universales. En todas partes, la gente tiende a darle una estructura al espacio geográfico y cosmológico, situándose en el centro, con zonas concéntricas más o menos

bien definidas alrededor, cuyo valor decrece a medida que se alejan. Volveremos a tocar este tema en el capítulo siguiente. Ciertos valores espaciales que trascienden las culturas individuales parecen basados en algunas características básicas del cuerpo humano. Por ejemplo, el cuerpo humano tiene una parte anterior y otra posterior. ¿Qué derivaciones tiene esta asimetría? «Delante de tu nariz» es la orientación más clara que podemos dar a alguien que está perdido. Ir hacia delante es fácil; ir hacia atrás no lo es. Además, «volver atrás» es psicológicamente desagradable, ya que alude a error y derrota. «Frente» y «espalda» tienen un valor social desigual. En algunas culturas resulta sumamente impropio dar la espalda a otra persona, en particular, si esa persona goza de una posición social superior. A menudo las reuniones sociales se organizan jerárquicamente. Una característica común es situar a los personajes importantes delante, mientras que las personas anónimas son desplazadas hacia atrás. Esta asimetría somática y psicológica se exterioriza en el espacio, que adquiere el significado y el valor de «frente» y «trasera». Este ordenamiento asimétrico del espacio se da en diversas escalas. La mayor parte de las habitaciones tiene una entrada al frente y el mobiliario se dispone con respecto a ella. En edificios públicos y casas particulares, especialmente donde habitan las clases alta y media, las áreas frontales y las traseras están claramente demarcadas. Muchas ciudades antiguas tenían entradas frontales. Sólo una ruta merecía el nombre de camino real y allí se levantaba una magnifica puerta.[15]

«Cerrado» y «abierto» son categorías espaciales cuyo significado resulta claro para muchos. A pesar de que agorafobia y claustrofobia son estados patológicos, los espacios abiertos y cerrados son capaces de generar sentimientos topofílicos. El espacio abierto simboliza libertad, promesa de aventura, luz, dominio público y belleza formal e inalterable. El espacio cerrado encarna la acogedora seguridad del útero, así como privacidad, oscuridad y vida biológica. Es tentador especular con la relación que puedan tener estos sentimientos con ciertas experiencias humanas profundas, consideradas en sus aspectos filogenéticos y ontogenéticos. Como especie, los primates que precedieron al hombre migraron desde el refugio de la selva tropical (útero) al ambiente más abierto e impredecible de la sabana (espacio

exterior). Desde el punto de vista individual, cada nacimiento es una mudanza desde el útero oscuro y protector a un mundo luminoso que, al principio, parece mucho menos acogedor. En la cronología de la evolución cultural, la aparición del urbanismo —con su concomitante desarrollo de ideas de trascendencia— vino a romper el caparazón de la comunidad neolítica, sustentadora de vida y atada al lugar. El atractivo de las ciudades yace en gran parte en la yuxtaposición de lo cómodo y lo grandioso, de la oscuridad y la luz, de lo íntimo y lo público. *Megara* y *atrio* denotan oscuridad: la vivienda privada que resguarda los frágiles procesos fisiológicos que mantienen la vida; mientras que *agora* y *forum* son espacios abiertos donde el individuo realiza su potencialidad de hombre libre.

Gran parte del atractivo de las ciudades europeas antiguas reside en la combinación de atestados barrios residenciales (las oscuras madrigueras de la vida) y amplias plazas públicas. Ciertos paisajes naturales nos atraen y, según Paul Shepard, ese atractivo está relacionado con la anatomía humana. Los encantos de una vista a menudo están ligados a un estrecho desfiladero, un cañón, una quebrada o un valle que se abre a una llanura iluminada por el Sol. En las leyendas del Santo Grial y en la epopeya Tannhäuser el tema paisajístico es un río que surge de una piedra hendida o de una montaña en el paraíso. En el cuento de Edgar Allan Poe, «El dominio de Arnheim», el narrador describe su paso por el agua, a través de una garganta de follajes colgantes, hacia una dilatada cuenca de gran belleza. En la vida real, Shepard observa que entre los primeros paisajes que atrajeron a los norteamericanos estaban las quebradas y barrancos de Nueva Inglaterra y de los Apalaches. También fueron desfiladeros y cañones los que fascinaron a los viajeros en la frontera occidental, hasta en el siglo XIX, cuando viajar era casi siempre una dura experiencia. La Puerta del Diablo en el centro sur de Wyoming, por ejemplo, está en el Camino de Oregón, por donde los carromatos no tenían que pasar necesariamente pues existía un desvío más fácil. Sin embargo, muchos viajeros exploraban deliberadamente este desfiladero, atravesando las sierras del Granite Range, y lo encontraban sobrecogedor.[16]

¿Qué otras características del espacio pueden provocar emociones que sean universalmente compartidas? ¿La dimensión vertical frente a

la horizontal? Aquí, la reacción común consiste en considerarlas simbólicamente como la antítesis entre trascendencia e inmanencia, entre el ideal de la conciencia incorpórea (espiritualidad dirigida hacia el cielo) y el ideal de identificación terrenal. Los elementos verticales en el paisaje también evocan una sensación de esfuerzo y el desafío de la gravedad; mientras los elementos horizontales sugieren aceptación y reposo. Los espacios arquitectónicos son también capaces de suscitar cierto tipo de emoción: según Morse Peckham, tendemos a asociar los sólidos cerrados y la plasticidad superficial con sentimientos de persistencia e inhibición. También relacionamos los pabellones abiertos y la plasticidad profunda con sentimientos de flexibilidad y expansión; los ejes profundos con liberación de energía y los superficiales con su conservación.[17] La existencia de una relación cinestésica entre ciertas formas físicas y determinados sentimientos humanos está implícita en los verbos que utilizamos para describirlas: por ejemplo, los picos de las montañas y las agujas de ciertos edificios «se levantan», las olas del mar y las cúpulas arquitectónicas «se hinchen», los arcos «saltan» y los paisajes «se extienden»; los templos griegos son «tranquilos» mientras que las fachadas barrocas «son agitadas».[18] Por su parte, las formas arquitectónicas parecen afectar nuestra percepción del tamaño y la manera en que el espacio se expande o se contrae con una intensidad que las formas naturales rara vez consiguen. Como dice Susanne K. Langer: «El espacio abierto al aire libre, no limitado por contornos de cerros o por líneas costeras, es muchas veces más grande que el mayor de los edificios; sin embargo, es más probable que la sensación de vastedad nos asalte al entrar en un edificio; y ello, sin duda, es un puro efecto de las formas.»[19] Un espacio arquitectónico de proporciones perfectamente resueltas, como el interior de San Pedro en Roma, parece tener el efecto de mermar un tanto su gran tamaño, mientras que los interiores barrocos, que renuncian a este tipo de proporciones, tienden indudablemente a expandirlo.[20]

CAPÍTULO CUATRO

Etnocentrismo, simetría y espacio

Los seres humanos, como grupo o individualmente, tienden a percibir el mundo con el «Yo» en el centro. Egocentrismo y etnocentrismo parecen ser atributos humanos universales, aunque su intensidad varía considerablemente entre distintos individuos y grupos sociales. Puesto que la conciencia es inherente al individuo, el desarrollo de un concepto egocéntrico del mundo resulta inevitable. El que la conciencia de sí mismo le permita a alguien concebirse como un objeto entre otros objetos no invalida que la visión del mundo se asiente en el individuo mismo. El egocentrismo es la propensión a ordenar el mundo de manera que sus componentes disminuyen rápidamente de valor a medida que se alejan de «mí». Aunque el egocentrismo es una poderosa predisposición de la naturaleza humana, sólo en raras ocasiones puede desarrollarse plenamente. Esto es porque, evidentemente, cada persona resulta dependiente de otras para su supervivencia biológica y su bienestar psicológico, y también porque el Yo posee un sesgo direccional: lo que se encuentra «delante» no equivale a lo que queda «detrás». El egocentrismo es una fantasía que se las arregla para sobrevivir a los desafíos del diario vivir.

Por el contrario, el etnocentrismo (egocentrismo colectivo) puede consumarse plenamente. A diferencia del individuo, el grupo puede ser autosuficiente; al menos, los delirios de autosuficiencia son más fáciles de sostener. Los individuos son miembros de grupos

y todos han aprendido, en diversa medida, a diferenciar entre «nosotros» y «ellos», entre la gente real y la gente menos real, entre el territorio propio y el ajeno. El «nosotros» está en el centro. Los seres humanos pierden sus atributos humanos a medida que se alejan del centro.

Etnocentrismo

El etnocentrismo es un atributo humano genérico. Los antiguos egipcios, aislados de sus vecinos de Mesopotamia por el desierto y el mar, dieron por sentado que eran superiores a los pueblos que vivían más allá de las fronteras del Valle del Nilo. Conscientes de su propio refinamiento, consideraron a sus vecinos como seres rústicos y no iniciados. Hacían la distinción entre «hombres», por un lado, y libios, asiáticos o africanos, por el otro. Los egipcios eran «hombres», y de algún modo quedaba sobreentendido que los extranjeros no alcanzaban por completo la estatura humana. En tiempos de tensión nacional, con el antiguo orden desmoronado, una queja común entre los egipcios era: «los extranjeros se han vuelto gente en todas partes».

El historiador griego Heródoto se refirió de este modo al etnocentrismo de los persas: «De entre las naciones, honran más a sus vecinos más cercanos, a quienes estiman casi tanto como a sí mismos. A los que viven más allá, los honran en segundo grado, y así sucesivamente: cuanto más alejados vivan, menor es la estima que les conceden.»[1]

En la región noroeste de Nuevo México existen cinco culturas que han conservado sus rasgos específicos a pesar de su proximidad geográfica, el frecuente contacto social y la influencia unificadora de los medios de comunicación de masas. Este acentuado etnocentrismo constituye un baluarte contra las fuerzas que favorecen la homogenización cultural. Cada uno de esos grupos se califica a sí mismo como gente. Los navajo usan la expresión *dineh* o «personas»; los zuni se autodenominan «los cocidos»; los mormones son «el pueblo elegido»; los hispano-mexicanos son «la gente»; y los te-

janos se ven como los «verdaderos americanos» o «blancos». De este modo, cada grupo da a entender que los demás no son enteramente humanos. Ante la pregunta hipotética: «Si después de una prolongada sequía el área queda despoblada y con el retorno de las lluvias se hace necesario establecer una nueva comunidad: ¿Qué tipo de comunidad propondría usted para repoblar la zona?» la respuesta invariable es que cada grupo querría restablecerse por sí mismo, sin que se les pase por la mente una Utopía que trascienda las tradiciones locales.[2]

La ilusión de superioridad y centralidad es probablemente necesaria como sustento de la cultura. Cuando esa ilusión se destruye al enfrentarse con la dura realidad, la cultura misma puede declinar. En el mundo moderno de comunicaciones rápidas resulta difícil para las pequeñas comunidades creer que están, en cualquier sentido literal, en el centro del mundo; y sin embargo tal creencia es necesaria si han de prosperar. Las autoridades municipales y los concejales de los ayuntamientos parecen advertir este hecho y valientemente tratan de crear un sentido de centralidad al proclamar que su ciudad es, por ejemplo, «La capital mundial de la salchicha» (Sheboygan, Wisconsin); o —con una nota de desesperación— «La ciudad más grande para su tamaño» (Taunton, Massachussets). Las naciones modernas también mantienen una visión etnocéntrica del mundo, aunque saben con certeza que no son las únicas en proclamarlo. De Gaulle trató de restablecer para los franceses la centralidad de Francia. Alguna vez Gran Bretaña dio por sentado que estaba en el centro del mundo. El siglo XIX proporciona pruebas abundantes de tal creencia. Sin embargo, después de la segunda guerra mundial, el desmembramiento del Imperio, las dificultades económicas y la emergencia de Estados Unidos y Rusia como superpotencias forzaron a Gran Bretaña a abandonar la ilusión de centralidad y la obligaron a buscar otra imagen más en consonancia con la realidad, aunque lo bastante distinguida como para mantener la necesaria noción de orgullo nacional.

No nos debe extrañar que China, durante largo tiempo, se haya considerado a sí misma el Reino del Centro, ni que Gran Bretaña en el siglo XIX y Estados Unidos hoy, se hayan visto y se vean como el centro del mundo. La verdad es que el punto de vista etnocéntrico

impera en la mayor parte de los pueblos —si no en todos— siempre y cuando estén aislados y no tengan que enfrentar la existencia de otros pueblos más numerosos o superiores a ellos. Hoy, gracias al conocimiento que poseemos, resulta correcto calificar el etnocentrismo como un espejismo pero, en el pasado, a menudo la experiencia tendía a apoyarlo.

Etnocentrismo y diagramas cósmicos en pueblos no alfabetizados

Los ostiak son un pequeño grupo de cazadores y pescadores que viven junto al río Yenisei Bajo, en Siberia occidental. Su cosmografía se basa en la realidad geográfica, que ha sido transformada para otorgarle una dimensión vertical. En el centro de su universo está el río Yenisei, al que llaman Agua Sagrada. Allí se sitúa el mundo del hombre. Los ostiak creen que más allá de sus riberas, es decir, lejos del centro, la población disminuye, algo corroborado por la experiencia. Más arriba de la tierra, en el Sur, está el Cielo, y más abajo, en el Norte, el Averno. Al igual que muchos otros pueblos del norte de Siberia, los ostiak ven la tierra como una pendiente en donde «sur» equivale a «arriba» y «norte» a «abajo». El Agua Sagrada se origina en el Cielo y fluye por la tierra central hasta llegar al Averno.

Geográficamente, la amplia y llana meseta de Mongolia es la divisoria de las aguas para los grandes sistemas fluviales de Siberia y Asia oriental, de modo que existe cierta base para pretender la centralidad. Los mongoles son conscientes de ello, pero ven a Mongolia como un gran montículo que constituye el centro del mundo en vez de una meseta rodeada de montañas de mayor altura. Mientras ellos viven en el montículo central, otros pueblos viven en las laderas, por debajo de ellos. Para la mayor parte de los pueblos de Siberia y Asia Central, el mundo es circular o rectangular. Los indicios sugieren que en algunos grupos la creencia en un cosmos circular fue reemplazada por la creencia en uno rectangular. La poesía folklórica de los yakut, por ejemplo, habla de los cuatro rincones tanto de la tierra como del cielo, aunque también contiene la idea de

un cielo y una tierra circulares. El cielo de los buriat tiene la forma de un caldero invertido, que se alza y se abate sobre el disco de la tierra, en donde los buriat ocupan el lugar central.[3]

Para los indios pueblo de Santa Ana, en Nuevo México, la tierra es el centro del cosmos y su objeto más importante. El Sol, la Luna, las estrellas o la Vía Láctea son elementos accesorios, cuya función es hacer que la tierra sea habitable para la humanidad. La tierra misma es cuadrada y estratificada. Los indios pueblo reconocen los puntos cardinales, pero además, y de acuerdo con su visión estratificada del cosmos, perciben el eje vertical que va del cenit al nadir (Figura 1).[4] Los indios zuni, situados al oeste, tienen ideas similares. Su compacto poblamiento es llamado Itiwana o Lugar del Centro. Todo el universo se orienta hacia el Itiwana. En gran parte, sus mitos de origen atañen al problema de alcanzar el Lugar del Centro y comprobar que su emplazamiento sea el correcto.

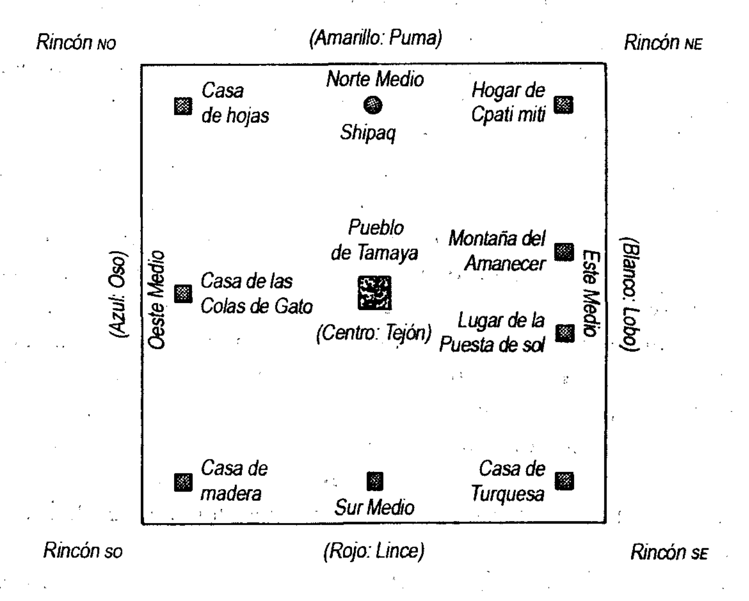


Fig. 1. Cosmografía de los indios pueblo keresan, Santa Ana, Nuevo México. (Según White)

Sus vecinos, los navajo, se han dedicado tanto al pastoreo como a la agricultura. A diferencia de los indios pueblo, viven en *hogans* dispersos, que son las tradicionales cabañas de barro y tronco de esa tribu. Los navajo también creen que alguna vez han deambulado en búsqueda del Lugar del Centro. Cada *hogan* es un centro. Comparados con los zuni, los navajo sostienen con menor fuerza la idea del centro; para ellos es más importante la idea de zonas concéntricas de vida-espacio, que se hacen más ajenas cuanto más alejadas se hallen del centro.

Los esquimales viven en el Ártico, en la frontera del mundo habitado. Sin embargo, no se dieron cuenta hasta que entraron en contacto por primera vez con un gran número de hombres blancos. Con anterioridad a ese encuentro, veían su hábitat no sólo como el centro geográfico del mundo, sino como su centro poblacional y cultural. Por ejemplo, a principios del siglo XX los esquimales de Groenlandia pensaban que los europeos habían sido enviados allí para aprender de ellos el arte de ser virtuosos y para adquirir buenas maneras. En la Bahía del Hudson, el cazador Agoolak, un esquimal aivilik de la isla de Southampton, también fue víctima de ese malentendido y no cabía en su asombro cuando el ejército de Estados Unidos envió una fuerza para construir una pista área cerca de Puerto Coral. Durante años, Agoolak había visto las mismas caras pálidas de exploradores y comerciantes. Los que se iban, a menudo volvían y parecían conocerse bien entre ellos. Agoolak y los demás cazadores aivilik concluyeron, con toda razón, que si bien los hombres blancos eran diferentes, no eran muy numerosos. Tan tranquilizadora noción se vino abajo cuando, durante la segunda guerra mundial, apareció tantísima gente extraña procedente del mundo exterior.[5]

Antes de que la fotografía aérea permitiera conocer la verdadera forma de la isla de Southampton, se pidió a algunos aivilik que trazaran un bosquejo de su isla natal. Los contornos que dibujaron resultaron ser notablemente precisos, incluso en los detalles de las ensenadas (Figura 2).

Sin embargo, el bosquejo adolece de una distorsión considerable: comparada con el resto de la isla, la península de Bell presenta unas dimensiones evidentemente exageradas. Con todo, ello no re-

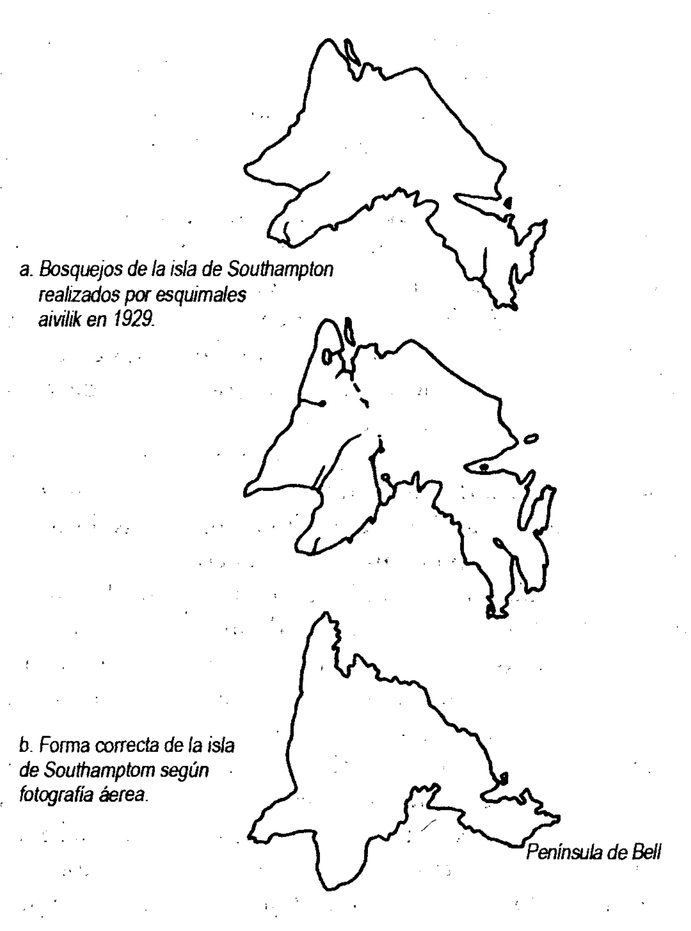


Fig. 2. Isla de Southampton, Bahía de Hudson. (Según Carpenter)

sulta sorprendente pues la mayor parte de la población vive en la península. La tendencia a exagerar el tamaño de nuestro territorio con respecto al del vecino es bien conocida. Por ejemplo, la visión que un tejano pueda tener de Estados Unidos probablemente consistirá en un enorme estado de Texas rodeado de estados más pequeños, que se hacen progresivamente más diminutos a medida que se alejan del estado de la Estrella Solitaria. El gran tamaño de Texas

puede justificar que los tejanos mantengan esa noción, pero es probable que los bostonianos muestren similares signos de autoinflación respecto a su suelo natal, exagerando la extensión de Massachussets más allá de su verdadera proporción. Como la mayor parte de la humanidad, los esquimales aivilik han adquirido el hábito de autoafirmar su yo colectivo mediante el mecanismo de sobreestimar su propia importancia frente al resto del mundo. Su conocimiento de la geografía de la isla de Southampton es extraordinariamente preciso, y ese pormenorizado saber se extiende a la costa occidental de la Bahía del Hudson, donde realizan gran parte de sus cacerías. Más allá del límite de su experiencia personal, tienen que depender de rumores y de otras informaciones orales.

Incluso los derroteros hacia algunos lugares remotos, como los almacenes y ciudades del hombre blanco, se encuentran bastante bien representados en los bosquejos. Sin embargo, las distancias indicadas desde la isla de Southampton hasta esos lugares están enormemente comprimidas. Y cuando los aivilik tratan de entender el mundo más allá de casa, la geografía cede su lugar a la cosmografía. Consideran que la isla de Southampton es el centro de una tierra plana y circular, cuyos límites más distantes pueden alcanzarse en un viaje que no dura más que algunas semanas.

La idea de la Tierra como un disco plano rodeado de agua y flotando en ella aparece en muchas partes del mundo. Tal noción puede anidar en la mente de la gente a pesar de la realidad del entorno, que puede ser una meseta desértica, una región montañosa o una isla. Por ejemplo, los indios yurok del norte de California, a pesar de lo escarpado de su suelo natal, parecen concebir su mundo como un disco circular de sólo dos dimensiones. (Figura 3)

Los yurok son pescadores del río Klamath y recolectores de bellotas en sus cercanías. Dependen del río como medio de transporte y para obtener el salmón, su alimento principal. Tienden a evitar la región montañosa surcada de numerosos senderos, que para ellos no tiene en absoluto la importancia del río para viajar y comerciar. Los yurok carecen de la noción de puntos cardinales: se orientan por su característica geográfica principal, el Klamath, y cuando se refieren a orientaciones hablan de «río arriba» o «río abajo». Puesto que el río

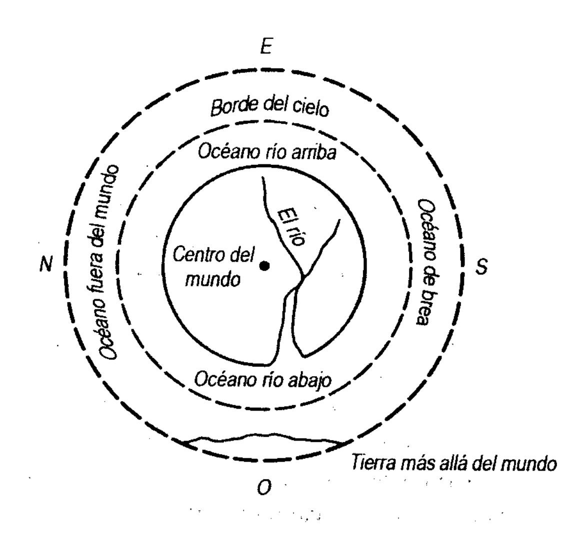


Fig. 3. Cosmografía de los indios yurok, Norte de California.

es sinuoso, dichas expresiones pueden referirse a casi todos los rumbos de la rosa de los vientos. Sin embargo, la característica predominante del río, dividir su mundo en dos partes iguales, está claramente identificada por ellos. Los puntos cardinales no son necesarios para su concepción de un mundo simétrico. El mundo de los yurok, en la medida en que lo conocen íntimamente, es pequeño: unos 240 kilómetros de diámetro. Más allá de esos límites, los yurok son vagamente conscientes de la existencia de otros seres humanos. Los yurok saben que el río Klamath termina en el océano, pero también creen que yendo río arriba, al cabo de diez o doce días alcanzarán agua salada otra vez. Porque el agua rodea la tierra circular y el Klamath la cruza por el medio. En alguna parte de las riberas del Klamath, cerca del punto donde el río Trinity se acerca desde el sur, se encuentra *Ge'nek*, el centro del mundo. En este lugar se hizo el cielo, una cúpula sólida. Por encima de la cúpula está el país del cielo, conectado a la tierra por medio de una escalera. Por debajo de la tierra está el reino de los muertos, al que se puede llegar tras sumergirse en un lago.[6]

Etnocentrismo chino

El etnocentrismo está considerablemente desarrollado entre los chinos. Si los esquimales de Groenlandia pensaban que los europeos habían venido para asimilar de ellos sus virtudes y cortesía, es comprensible que los chinos hayan supuesto lo mismo cuando, a finales del siglo XVIII, los europeos trataron de que el imperio se abriera al comercio. China tenía buenas razones para imaginarse que era el centro del universo: durante tres mil años de su historia escrita constituyó una civilización muy superior a las culturas tribales con las que estuvo en contacto. Durante milenios, los chinos vivieron en un mundo aislado. En el centro están las fértiles llanuras aluviales. En el siglo IV a. de C., la población pudo haber alcanzado allí los veinticinco millones de habitantes y se había desarrollado ya una refinada cultura alfabetizada que, en sus características esenciales, debía muy poco a las ideas procedentes del exterior. Más allá de las llanuras centrales, la población disminuía abruptamente. Al norte está la estepa, al oeste los desiertos y el sistema montañoso más elevado de la tierra; hacia el sur se extiende la selva tropical y hacia el este el mar.

China no se veía a sí misma como una nación entre otras naciones de estatura comparable. China estaba en el centro del mundo, era el Reino del Medio. Es más, se la conocía también por otros grandiosos nombres: *t'ien hsia* (bajo el cielo), *chung yuan* (centro y fuente), o *sze hai chih nuai* (dentro de los cuatro mares). El último título resulta algo inesperado ya que los chinos de la antigüedad creían que sólo había mar al este: es otro ejemplo de la tendencia a ver la tierra rodeada de agua. Bajo la influencia budista, los planos cósmicos circulares se trazaban mostrando en su centro las montañas Kunlun, que constituían la cúspide del eje del mundo. Junto a ellas, está el *chung yuan,* la tierra fértil de China. En versiones posteriores de este tipo de cosmografía religiosa, las únicas que sobreviven, se observan pormenores geográficos reales, como la Gran Muralla, el río Huang Ho, la península de Corea y la isla de Japón. Pero más allá del mundo conocido, prevalece la cosmografía fantástica. La masa terrestre está rodeada de un río oceánico con islas aquí y allá. No obstante, en la otra orilla del río-océano hay otro anillo de tierra.

Este modelo circular se aleja de la concepción china tradicional, en donde la tierra tiene forma rectangular. En efecto, la idea consagrada concibe dominios rectangulares sucesivos cuyo centro está en la China imperial. La expresión más antigua de esta idea aparece en el *Shu Ching* y posiblemente es anterior al siglo V a. de C. La tierra es concebida como una sucesión de zonas de cultura decreciente que se alejan de la capital imperial (Figura 4). La primera zona corresponde a los dominios reales. A ésta le siguen las tierras de los príncipes y señores feudales tributarios; la zona de pacificación o cinturón fronterizo, en donde se está adoptando la cultura china; la zona de los bárbaros aliados y la zona de los salvajes sin cultura. Este esquema fue popular entre los chinos, pero los romanos hubiesen podido adaptarlo fácilmente para su propio uso. Ambos imperios se situaban en los extremos opuestos del continente eurasiático. Eran vagamente conscientes de su mutua existencia, pero nunca sintieron la necesidad de modificar sus puntos de vista etnocéntricos para ajustarlos a la realidad.[7]

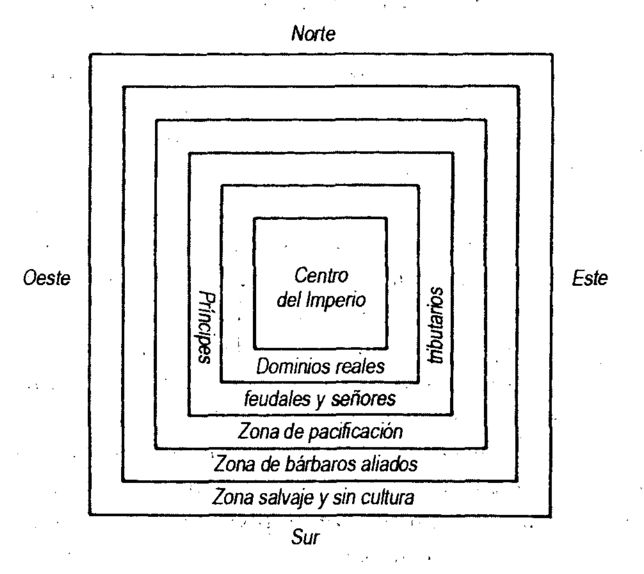


Fig. 4. Tradicional visión visión etnocéntrica del mundo en China (siglo V a. de C.).

Primeros mapas griegos

El etnocentrismo concuerda con la idea de un cosmos circular. El círculo, más que ninguna otra forma geométrica, supone un centro. En Occidente hay numerosos mapas y diagramas que ilustran esta tendencia humana universal de emplazar un símbolo de lo propio en el centro de un mundo simétricamente ordenado. El modelo básico muestra a la tierra, de forma aproximadamente circular, rodeada de agua. El ejemplo más antiguo conocido de esta representación está preservado en una tablilla de arcilla de Babilonia que muestra el mar rodeando la tierra, con Babilonia en el centro. Allí se expresa una concepción asiriocéntrica del cosmos. En la antigua Grecia, Homero creía en una tierra circular y plana circundada por un enorme río. La cosmología babilónica pudo haber ejercido una influencia en esta primitiva visión griega. Por otro lado, ya hemos visto que se trata de una concepción extendida en el mundo que ha sido sustentada por muchos pueblos sin vínculos conocidos con la antigüedad de Oriente Próximo. Quizá se trate simplemente una elaboración teórica que resulta grata a la mente humana.

Los antiguos griegos consideraban a Homero como una autoridad en geografía. La concepción homérica de la Tierra fue transmitida a la era de Hecateo (520-500 a. de C.), quien dividió el mundo en dos grandes continentes de igual extensión: Europa en el norte y Libia-Asia en el sur (Figura 5). Ambos se encuentran unidos por las montañas del Cáucaso pero, por otro lado, están divididos por un cinturón central de agua formado por los mares Mediterráneo, Euxino (Mar Negro) y Caspio. Hacia el siglo V a. de C. surgieron dudas respecto a la perfecta simetría de la Tierra. Heródoto criticó a Hecateo por mostrarla tan «exactamente redonda, como si estuviera trazada por un compás, con el océano circulando por todo su alrededor». Su propia concepción era mucho más detallada y el contorno que daba a la Tierra era menos regular. Así y todo, el anhelo de simetría persiste: el alto Nilo es representado por una línea que discurre de oeste a este, duplicando así el curso del Ister (Danubio) en Europa. Por su parte, Estrabón (c. 63 a. de C. y 21 d. de C.) nos lleva a los comienzos de la geografía moderna. Su Tierra es esférica,

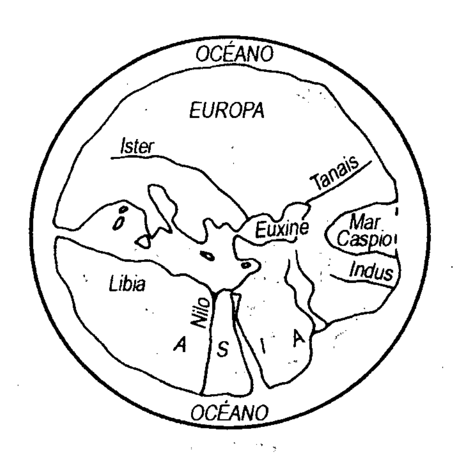


Fig. 5. Hecateo de Mileto (520-500 a. de C.).

pero a diferencia de la concepción pitagórica, se sitúa en el centro del universo. El mundo habitado es una isla de forma casi rectangular situada en las latitudes templadas. Está dividida en dos partes iguales por el mar Mediterráneo y las montañas Taurus. El alargamiento de la masa de tierra tiene en cuenta el creciente reconocimiento del gran tamaño de Asia. La superficie de Europa ya no es dominante, aunque su tamaño todavía aparece relativamente exagerado. Con la disminución y el desplazamiento de Europa, Grecia no podía seguir pretendiendo tener una situación central. Sin embargo, hay que recordar que hasta el siglo V a. de C., se creía que Grecia era el centro del mundo y Delfos, el centro de Grecia.[8]

Mapas T-O (orbis terrarum)

En la Edad Media, la tierra rodeada de una faja circular de agua volvió a ser una representación popular del mundo (Figura 6). Los elementos geométricos de este mapa circular son las formas de las letras «O» y «T». Una «O» marca los márgenes del agua circundante y otra «O», el borde de la Tierra. La «T» dentro de la «O» interior,

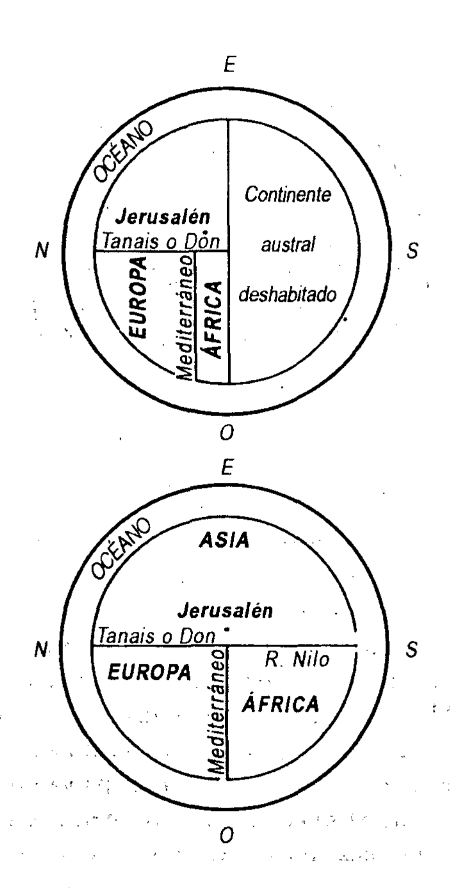


Fig. 6. Mapas medievales europeos T en O.

que representa a la tierra, está formada, por un lado, por los ríos Don y Nilo, que están alineados para formar el trazo horizontal de la «T», mientras que por el otro, el trazo vertical lo forma el mar Mediterráneo. De este modo, la «T» divide la tierra en tres partes: Asia al este de los ríos Don y Nilo, Europa en el sector noroeste y África en el suroeste, a cada lado del Mediterráneo. Así, la parte superior del mapa es el este, el lugar del Sol naciente y a la vez del Cristo naciente, ya que el Sol es uno de los símbolos de Cristo. Europa parece ocupar un lugar más bien modesto en el diagrama T-O, em-

pequeñecida por Asia. Sin embargo, este arreglo permite que Jerusalén quede en el centro del mundo.

Los mapas T-O datan del siglo VI, y continuaron produciéndose durante más de mil años. Aunque resulta comprensible que los antiguos griegos se contentaran con la simplicidad geométrica de los mapas circulares, resulta sorprendente que éstos continuasen siendo tan populares en la Edad Media y aún después. Antes del siglo V a. de C., muy pocos griegos tenían una experiencia directa de la geografía más allá de Egipto y la cuenca oriental del Mediterráneo. Es comprensible que quisieran subsumir su escaso conocimiento objetivo dentro de un esquema teórico con el cual se sentían cómodos por otras razones. Pero los estudiosos del período medieval tardío tenían acceso a una información pormenorizada. Los navegantes trazaban cartas que mostraban la forma verdadera de las costas marinas, mientras que los viajeros, de Marco Polo en adelante, trajeron consigo conocimientos geográficos acerca del interior del continente y de Asia oriental. Los mapas T-O eran obviamente inútiles para la navegación, pero aun sin tener un fin práctico, estaban lejos de ser fantasías idiosincráticas. En realidad, los mapas circulares de la Edad Media eran una expresión de las creencias y experiencias de una cultura teológica que situaba a la cristiandad y a Jerusalén, su símbolo topográfico, en el centro. Estos representaron un modo de pensar que inspiró el quehacer humano en casi todos los ámbitos de la vida medieval, desde la construcción de catedrales hasta las Cruzadas.[9]

Europa en el centro del mundo

Desde 1500 en adelante, las grandes exploraciones ultramarinas y el conocimiento de la existencia de países densamente poblados muy distantes de Europa hicieron que resultara más y más difícil mantener la visión religiosa del mundo que presentaban los mapas T en O. La Tierra Santa perdió su estatus simbólico como centro del mundo y fue Europa misma la que vino a ocupar esa posición. Esta visión eurocéntrica está plasmada en la idea de Europa. Refirámonos brevemente a la historia de esta idea. La categorización de ciertas

masas de tierra como continentes probablemente tuvo su origen en los navegantes griegos. Hacia el siglo VI a. de C., los griegos conocían perfectamente bien las características del mar Egeo y sabían que existían grandes extensiones de tierra que bloqueaban el paso hacia el este y al oeste, y terminaron por llamar a estos puntos de referencia, Asia y Europa respectivamente. Sin embargo, estos términos para uso de navegantes pronto adquirieron un significado político y cultural. Heródoto se refirió con autoridad a la enemistad entre los continentes. Aristóteles observó diferencias de temperamento entre europeos y asiáticos, e invocó el clima para explicarlas. Sin embargo, nadie intentó definir los límites geográficos de los continentes y la idea misma perdió adeptos tras el período helenístico, siendo resucitada solamente con la reactivación del interés por los clásicos, durante el Renacimiento. Más tarde, en la época de los grandes descubrimientos, los términos Europa y Asia resultaron ser útiles: Europa significaba aquellas extensiones de tierra situadas en el interior de los puertos situados entre Cádiz y Trondheim; y Asia, las tierras que existían en el interior de puertos desperdigados desde Arabia a Japón. Los dos continentes estaban separados por la ancha península de África, que los navegantes se veían obligados a circunnavegar. Pero «Europa» iba a adquirir una vez más un significado cultural y político. Hacia finales del siglo XVII, los habitantes del mundo occidental sintieron la necesidad de un nombre colectivo que designara su civilización. El término consagrado, «Cristiandad de Occidente» parecía poco apropiado después de las guerras de religión, de modo que la palabra «Europa» vino a cumplir ese propósito.[10] Dicha denominación se aplicaba a un área que estaba unificada por raíces históricas, raciales, religiosas e idiomáticas comunes. Europa tenía sustancia, pero Asia se definía en términos negativos, simplemente, lo que no era Europa. El continente asiático quedaba así definido negativamente y desde el punto de vista europeo. De este modo tenemos Oriente Próximo, Asia Central y el Lejano Oriente. Pero, en realidad, Asia nunca ha sido una entidad. Sus pueblos difieren enormemente en tipos raciales, idioma, religión y cultura. Árabes, indios, chinos y balineses no sabían que eran asiáticos hasta que se lo dijeron los europeos. Asia fue la sombra más allá de la conciencia de Europa.[11] Pero Europa tenía el poder de darle una apariencia de realidad a esa sombra. Con el tiempo, la palabra Asia adquirió contenido y hasta una cierta efectividad como arma política que podía ser usada en contra de los europeos. Por ejemplo, durante la segunda guerra mundial los japoneses intentaron explotar la idea de Asia. Acuñaron la consigna «Asia para los asiáticos», como una forma de canalizar en contra de los Aliados la ira de los pueblos que habían conquistado para sí.

El centro del hemisferio de la superficie terrestre

La visión eurocéntrica no se expresa a menudo en la cartografía. Sin embargo, en los atlas escolares, los países europeos tienen gran prominencia. Esto concuerda con el sentido común, puesto que es na-

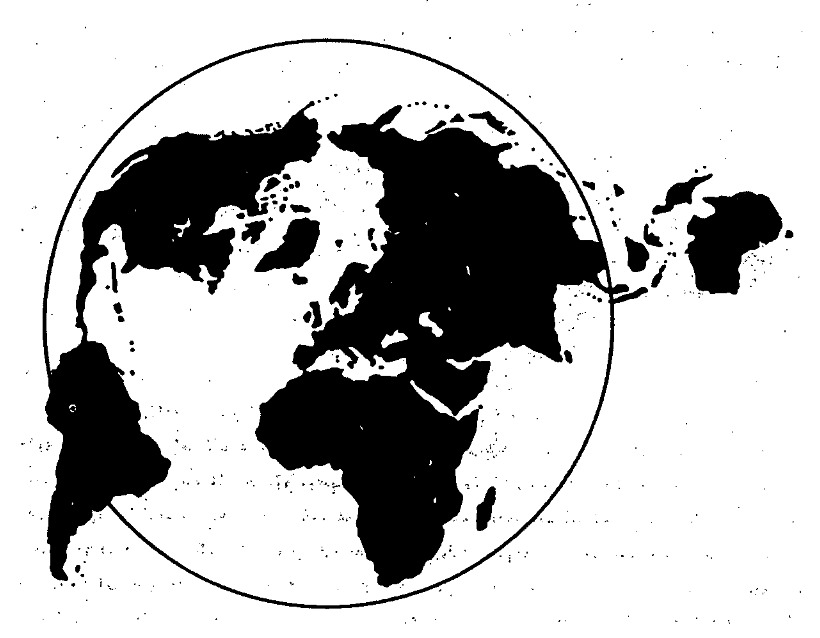


Fig. 7. El hemisferio de la superficie terrestre, mostrando el Mar Mediterráneo y la posición central de Gran Bretaña. (Según H. J. Mackinder, 1902)

tural el deseo de tener una información pormenorizada sobre nuestro propio país y sobre nuestros vecinos, más que sobre tierras remotas. Sin embargo, hay un ejemplar cartográfico moderno que es prodigiosamente etnocéntrico, tanto, que nos recuerda a los mapas griegos circulares centrados en Grecia y a las cartas medievales que ponían a Jerusalén en el centro. El mapa en cuestión muestra al mundo entero en una proyección que se centra en el sur de Gran Bretaña o el noroeste de Francia. Se ha dibujado un círculo en el mapa, el cual encierra un área que es la mitad del globo (Figura 7). Dicha área resulta ser el hemisferio correspondiente a la superficie terrestre,[12] y comprende casi toda la masa continental de Eurasia, toda África y América del Norte y la tercera parte (norte) de América del Sur. Fuera del círculo se sitúa el hemisferio correspondiente al agua. Excluyendo las gélidas mesetas inhabitables de la Antártida y Groenlandia, casi nueve décimas partes del área terrestre del globo están situadas en el hemisferio terrestre, donde vive el 95 por ciento de la población. El mapa disfruta de una cierta popularidad en Gran Bretaña, lo cual es comprensible. Dos prestigiosos libros de texto, el clásico estudio *Britain and the British Seas* (1902) de Sir Halford Mackinder y *A World Survey*, volumen 3 (1948), del difunto profesor J. F. Unstead, lo utilizan para hacer hincapié en la centralidad de las Islas Británicas. Se pasa por alto algo importante: la misma proyección coloca a dichas islas en el borde de la cuenca del Ártico, lejos del núcleo del ecúmeno.

Excepciones

En ciertas partes del mundo, la gente creía que más allá del territorio por ellos conocido, vivía una raza superior semidivina. La capitulación de los aztecas ante Cortés y su puñado de soldados pudo haber sido facilitada porque los aztecas creían en un pueblo divino de piel blanca. La facilidad con la que los europeos colonizaron África no se debió sólo a su superioridad militar y tecnológica: en algunos casos fue causada por una ventaja psicológica como, por ejemplo, en Madagascar, donde las leyendas autóctonas predecían

la llegada de una raza poderosa. En el Pacífico Sur, los isleños de las Marquesas contemplaron a la primera mujer blanca con la que se encontraron como si se tratara de una diosa. Evidentemente, no todos los grupos humanos se dieron a sí mismos la misma cuota de importancia.

El etnocentrismo, consista éste en ponerse uno mismo, su país o su planeta en el centro del universo, puede también superarse mediante un esfuerzo de imaginación. En los comienzos de la ciencia occidental, los astrónomos de la escuela pitagórica concebían a la Tierra como un simple planeta, como Júpiter o el Sol. El fuego ocupaba el centro del universo, puesto que el fuego y no la tierra era considerado como el elemento más valioso. En cambio en la Edad Media, la Tierra se situaba en el centro, y parecería apropiado si se considera que era el lugar de nacimiento de Cristo. Empero, la actitud medieval era ambivalente: para algunos pensadores, la posición central no confería dignidad de por sí. Algunos autores medievales han descrito la Tierra en términos poco halagadores: un simple punto geométrico o una especie de basurero para los residuos de la creación. La Tierra pudo ser el centro alrededor del cual giraban los cuerpos celestes, pero a la vez se situaba en el punto más bajo de la jerarquía cósmica. Quizás el ejemplo más conocido de egotrascendencia en el mundo occidental es la revolución copernicana, que sustituye la teoría geocéntrica por un nuevo concepto heliocéntrico. Menos revolucionario, pero igualmente notable desde el punto de vista cultural y psicológico, fue el desplazamiento del ego que originaron los pensadores europeos durante los siglos XVII y XVIII. Estadistas y patriotas europeos pudieron considerarse a sí mismos como seres humanos superiores, pero los escritores e intelectuales europeos se mostraron decepcionados de los gobiernos tiránicos y del fanatismo religioso imperante en sus países natales. Al mismo tiempo, se ilusionaban más y más al oír los elogiosos comentarios que exaltaban las virtudes de los pueblos de ultramar, en las Américas, los Mares del Sur y en China. De este modo, en oposición al arraigado hábito de autoglorificación, los filósofos de la Ilustración tendieron a ver a Europa como un centro de tinieblas rodeado de un amplio círculo de luz.[13]

CAPÍTULO CINCO

Mundos personales: preferencias y diferencias individuales

Los seres humanos, en cuanto especie, son extraordinariamente polimorfos. Si las variaciones físicas externas entre diferentes individuos resultan sorprendentes, las diferencias internas lo son mucho más. Lejos de ser «hermanos bajo la piel», si consideramos ciertos parámetros orgánicos, casi pertenecemos a diferentes especies. Debo decir enseguida que los contrastes significativos se dan entre individuos y que las diferencias interraciales son relativamente poco importantes.

Las actitudes ante la vida y el entorno reflejan necesariamente variaciones individuales, bioquímicas y fisiológicas. El mundo del daltónico tiene que ser menos policromo que el de quien goza de visión normal. También reconocemos diferencias de temperamento entre las personas. La actitud ante la vida que tiene una persona melancólica u otra plácida es muy diferente de la de un individuo optimista o a la de alguien nervioso. Una causa de estas variaciones en personalidad y temperamento se encuentra en las glándulas endocrinas: incluso las llamadas personas normales muestran diferencias importantes entre sí. Estas glándulas liberan hormonas en el torrente sanguíneo, que producen un marcado efecto en las emociones y en la sensación de bienestar que experimenta el individuo. Para poder comprender cabalmente cómo pueden diferir las actitudes individuales hacia el entorno, debemos saber algo de la fisiología y del temperamento humanos en toda su diversidad. Que la individuali-

dad puede sobrepasar las fuerzas culturales que actúan en pro del consenso, puede ilustrarse con un simple ejemplo. Consideremos el caso de una familia que sale a una excursión de fin de semana.

Esta actividad no siempre es tan feliz y simple como lo proclama la publicidad de las cocinillas de camping. Durante la etapa de planificación, puede que los miembros de la familia se acaloren decidiendo dónde ir, y que una vez llegados al destino, surjan desacuerdos sobre dónde acampar, cuándo detenerse para cenar, qué atracciones turísticas visitar, y así sucesivamente. Factores como edad, sexo, fisiología innata y diferencias de temperamento dentro de una misma familia se imponen con facilidad sobre cualquier exigencia social que empuje hacia la armonía y la unión.

Individualidad fisiológica

El capítulo 2 trata brevemente de los sentidos del ser humano, con énfasis en lo que los humanos tienen en común como especie biológica. Consideremos ahora unas cuantas diferencias. Respecto de la visión, sabemos bien que algunas personas son ciegas, otras sufren de daltonismo, algunas tienen lo que se considera una visión normal y muchas deben usar gafas para corregir defectos visuales. Una capacidad visual menos conocida es la visión periférica que se refiere a la percepción del margen más externo del campo visual, una función que varía enormemente entre las personas sin defectos visuales. Los individuos especialmente dotados de visión periférica viven, potencialmente, en un mundo más panorámico que aquellos que no poseen esa facultad. En cuanto a la capacidad para la visión individual de los colores, el defecto de percepción de los colores rojo y verde es bien conocido: quienes lo padecen en su forma más extrema ven el mundo en amarillos, azules y grises. Existen también otras variedades y grados de sensibilidad al color y cada una de ellas posee fortalezas y debilidades en cuanto a la discriminación fina entre tonalidades cromáticas. También la percepción auditiva muestra marcadas diferencias individuales. Las personas desprovistas de oído musical no pueden reconocer ni siquiera las melodías más populares y son incapaces

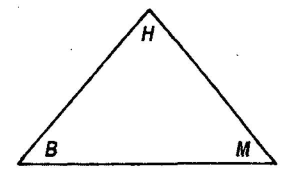
de afinar instrumentos musicales o tocar instrumentos de cuerda o de viento.[1] La receptividad al tono puede medirse y esas mediciones han mostrado diferencias notables entre personas que no padecen defectos auditivos reconocidos. También la sensibilidad al ruido (y, en especial, a ciertos tipos de ruido) difiere notablemente de una persona a otra. Asimismo, la sensibilidad táctil varía de forma considerable. Algunos individuos excepcionales parecen carecer de receptores del dolor. Cortes, magulladuras y hasta fracturas óseas apenas les incomodan. El dolor no es deseable, pero constituye un modo de conocer el mundo. Una excesiva insensibilidad al dolor resulta peligrosa, ya que éste nos avisa de la posibilidad de lesiones corporales que requieren atención. «Caliente» y «frío» son sensaciones subjetivas que varían notablemente entre individuos. Todos hemos observado, por ejemplo, a una persona que se dispone a abrir una ventana mientras, al mismo tiempo, otra decide ponerse una prenda de abrigo; o a alguien con prisas por coger el avión que, aun así, debe tomarse el café a pequeños sorbos, mientras otro se lo bebe de un solo trago. Pero las diferencias en relación con el cerebro son quizá las más sorprendentes. El cerebro varía de un individuo a otro en cada uno de los atributos que haya podido ser observado y medido. Nos conforta comprobar que las personas poseen mentes verdaderamente individuales.[2]

Temperamento, talento y actitudes

La asociación entre las características físicas, por un lado, y el temperamento y el carácter, por el otro, es un lugar común en la literatura. No se puede pensar en esas criaturas inmortales de la imaginación como Falstaff, el señor Micawber, Sherlock Holmes o el señor Murdstone, sin que nos vengan a la mente sus atributos físicos. Cuerpo y personalidad parecen constituir un todo; es tan difícil imaginarse un Micawber delgado como un Holmes regordete. En la vida real es frecuente que la gente deduzca el carácter o el talento de los demás a partir de la apariencia física, algo que nos parece tan natural que no somos conscientes de ello. Sin embargo, los científicos han vacilado a la hora de aceptar esa asociación o incluso considerarla seriamente, a pesar de la

evidente importancia que comporta para la comprensión de la conducta. En las décadas de 1930 y 1940, William Sheldon hizo una valiente tentativa de relacionar el tipo corporal (somatotipo) con el temperamento. Aunque su trabajo fue muy criticado por su ingenuidad taxonómica, estudios recientes tienden a apoyar algunas de sus conclusiones.[3] Sheldon clasificó a las personas en tres escalas que representan el desarrollo visceral (endomorfismo), el del aparato muscular y esquelético (mesomorfismo) y el de la piel y los nervios (ectomorfismo), proponiendo el siguiente esquema:

Ectomorfia (alto, delgado, frágil)



Mesomorfia (huesudo, muscular, atlético)

Endomorfia (blando, redondo, gordo)

H: Sherlock Holmes
M: Micawber
B: Tom Brown

Cada tipo corporal está asociado con un conjunto de rasgos temperamentales, que podrían ejercer un impacto en las actitudes hacia el entorno.

Tipo corporal	*Rasgos temperamentales y actitudes hacia la naturaleza*
Ectomorfo	Distante, reflexivo, tímido, introspectivo, serio (contempla la naturaleza y el medioambiente; interpreta la naturaleza como reflejo de sus propios estados de ánimo).
Mesomorfo	Dominante, alegre, atrevido, optimista, discutidor (disfruta dominando la naturaleza, por ejemplo: cazadores, ingenieros civiles).
Endomorfo	Tranquilo, cooperador, afectuoso, sociable (disfruta sensualmente la naturaleza, la disfruta con otros).

Una debilidad en la clasificación de Sheldon es que características individuales como el sistema óseo, el tejido adiposo y el músculo pueden variar de forma independiente. Físico y temperamento están relacionados, pero no se ha encontrado todavía un método de medición que sea completamente satisfactorio. Suponiendo que los rasgos de personalidad y temperamento tengan un origen biológico (aunque éste puede ser genético y no susceptible de correlacionarse con un biotipo corporal sheldoniano), surge la cuestión de cómo dichos rasgos interactúan con ciertas habilidades especializadas que son importantes para nuestra capacidad de dar estructura al mundo. Consideremos la visualización espacial, una capacidad que varía de forma apreciable entre las personas. El genetista J. M. Thoday ha comunicado que en su carrera docente se ha encontrado habitualmente con una pequeña proporción de estudiantes que parecen completamente incapaces de imaginar la forma tridimensional de una célula a partir de la observación de secciones bidimensionales de tejido. Esas personas tienen un serio impedimento en ocupaciones que requieren de tal destreza.[4] La habilidad de visualizar de forma tridimensional así como la de orientarse en el espacio también parecen asociadas con la aptitud matemática y con una dificultad para la expresión verbal. A partir del análisis estadístico de una pequeña muestra de población, Macfarlane Smith propone las siguientes correlaciones tentativas entre rasgos de personalidad y habilidades espacio-verbales:

1. La inestabilidad emocional parece estar principalmente asociada con bajas puntuaciones en pruebas espaciales y verbales.
2. Características de personalidad tales como confianza en sí mismo, perseverancia y vigor se relacionan con puntuaciones altas en pruebas espaciales, comparadas con pruebas verbales.
3. Las personas con mayor destreza espacial y mecánica tienden a actitudes e intereses masculinos y a ser introvertidos y poco sociables. Por el contrario, las personas que muestran una habilidad verbal relativamente alta son extravertidas y tienden a mostrar actitudes e intereses femeninos.
4. Una persona con gran habilidad espacial captará mentalmente una cifra en unidades relativamente grandes y tenderá a verla como un todo en lugar de permitir que su atención se desvíe de un elemento a otro. Tenderá a clasificar objetos por su forma más que por su color.[5]

Un discurso convincente y riguroso referente a actitudes hacia el entorno requiere una apropiada expresión verbal. La literatura, más que las investigaciones procedentes de las ciencias sociales, nos proporciona una información a la vez detallada y matizada sobre cómo los individuos perciben sus mundos. La novela realista no sólo retrata fielmente una cultura (algo que las ciencias sociales también procuran hacer), sino que destaca la individualidad de las personas dentro de ella. Allí, una voz personal y única se escapa de los moldes de las explicaciones sociológicas. Para interpretarla, el novelista insinúa factores que en sí mismos son poco conocidos: atributos congénitos (temperamento) o imprevistos de la vida (azar). Los escritores crean personalidades ficticias; voces que se elevan por encima del discurso estándar de su grupo social. La gente tiene actitudes características frente a la vida: el discurso es prosaico y lo aceptamos sin problemas. Pero los escritores consiguen expresar opiniones del mundo que son sutilmente diferentes. A partir de sus obras podemos reconocer la singularidad de las personas. Ilustraré este punto recurriendo a las perspectivas particulares de escritores bien conocidos. Enseguida me referiré a ciertas actitudes peculiares con relación al medio ambiente que requieren, para ser cabalmente comprendidas, la hipotética existencia de un temperamento ascético.

TOLSTOI Y DOSTOYEVSKI

Los novelistas rusos Tolstoi (1828-1910) y Dostoyevski (1821-1881) son dos titanes de la literatura moderna. Cada uno de ellos vio la obra del otro con una mezcla de admiración e inquietud. Dotados de gigantesca vitalidad, escribieron obras colosales que descollaron en sus retratos de los tortuosos dédalos del alma humana y de la sociedad rusa en el siglo diecinueve. Sin embargo, los mundos que percibieron tienen muy poco en común.

El de Tolstoi es un mundo homérico. Su perspectiva de la vida y de la naturaleza coincide mucho más con la visión del mundo del desconocido bardo de la Grecia antigua que con la de su contemporáneo Dostoyevski. Según George Steiner, las obras de Tolstoi parecen epopeyas homéricas en «la ambientación arcaica y pastoril ... la poesía de la guerra y la agricultura; la primacía de los sentidos y del gesto físico; el ciclo de los años como un luminoso telón de fondo que todo lo concilia ... la aceptación de una continuidad del ser que se extiende desde la materia bruta hasta las estrellas ... y en lo más profundo, lo esencial, una determinación de avanzar por el "camino real de la vida" (Coleridge) en vez de recorrer sinuosidades oscuras».[6] En el primer epílogo de *Guerra y paz,* Tolstoi equipara la vida rural con la buena vida. El eje de *Ana Karenina* es la antítesis entre la ciudad y el campo: a su alrededor se resuelve la estructura moral y técnica de la novela. Por el contrario, Dostoyevski está totalmente inmerso en la ciudad. La ciudad puede ser el infierno, pero la salvación no está en el campo: sólo puede encontrarse en el Reino de Dios. En la obra de Dostoyevski hay pocos paisajes. Aún al evocar la belleza natural, el ambiente es urbano: «Adoro el sol de marzo en San Petersburgo... De pronto toda la calle resplandece, bañada en una luz brillante. Es como si, en un instante, todas las casas volvieran a la vida. Y los matices sucios de los grises, los amarillos y los verdes pierden, por un instante, toda su melancolía».[7] La ciudad puede estar maldita, pero Dostoyevski no puede concebir ningún otro escenario en donde puedan ocurrir acciones humanas significativas. Su hogar es la ciudad, aun cuando sea húmeda e incómoda. Por su parte, Tolstoi parece sentirse a gusto en un ambiente urbano sólo cuando está siendo destruido: su poder narrativo alcanza su punto culminante con el incendio de Moscú.

LOS POETAS MODERNOS Y LA CIUDAD

Tres distinguidos poetas estadounidenses, T.S. Eliot, Carl Sandburg y E. E. Cummings, ofrecen imágenes mutuamente incompatibles de la ciudad. Las de Eliot son constantemente deprimentes y a veces sórdidas. En la ciudad de Eliot, un humo amarillo se desliza por las calles y restriega su espalda en los cristales; hombres solitarios en mangas de camisa se asoman por las ventanas; en terrenos bal-

díos, ráfagas de lluvia agitan hojas marchitas y restos sucios de periódicos. Cuando llega la mañana, el poeta nos invita a pensar en todas las manos que en ese momento proyectan sombras lúgubres en mil cuchitriles, y en seres desesperados que se sientan al borde de la cama, sus manos mugrientas aferradas a las amarillentas plantas de sus pies.[8] En cambio, el *Chicago* de Sandburg está lleno de aseveraciones rotundas. La ciudad es ruidosa, perversa y brutal; llena de mujeres y niños hambrientos. Pero el poeta dice: «mostradme otra ciudad que cante con la cabeza alta, tan orgullosa de estar viva, de ser robusta, fuerte y astuta». Sandburg describe su metrópolis con estruendosos epítetos. Por su parte Cummings, como Eliot, se concentra en el detalle revelador, pero sus imágenes urbanas son más benévolas. Un poema celebra la primavera en la ciudad. La estación provoca regocijo. Engatusa por igual al imprudente escarabajo sanjuanero y a la frívola lombriz en las esquinas, convence al musical gato en celo para que entone serenatas a su enamorada y atiborra los parques de grandullones caballeros granujientos y de chicas que mascan chicle entre risitas.[9]

EL MUNDO EVANESCENTE DE VIRGINIA WOOLF

Un aspecto importante de la sensibilidad de Virginia Woolf es la presencia de un trémulo mundo que está a punto de disolverse con cualquier cambio de luz. Veamos este pasaje de su novela *Al Faro*.

> Y luego, como si el limpiar y el frotar y el guadañar y el segar la hubiese ahogado, surgió de nuevo la melodía escuchada a medias, la música intermitente que el oído advierte pero no retiene; un ladrido, un balido, irregulares, espaciados, pero relacionados de algún modo; el zumbido de un insecto, el temblor de la hierba cortada, separada de la tierra pero todavía suya; el choque de un escarabajo pelotero, el chirrido de una rueda, sonidos graves y agudos, pero misteriosamente relacionados; sonidos que el oído se esfuerza por reunir y que está siempre a punto de armonizar, pero que nunca llegan a escucharse del todo, ni se armonizan por completo, hasta que, finalmente, al caer la tarde, se esfuman uno tras otro, la armonía se quiebra y cae el silencio. Con el crepúsculo desaparece la nitidez y, como una niebla que se levanta, el silencio se alza y se extiende y se calma el viento; el mundo se relaja preparándose para el sueño, casi a oscuras allí, por la ausencia de una luz para iluminarlo, si se exceptúa el verdor difundido a través de las hojas o la palidez de las flores blancas junto a la ventana.[10]

En esta descripción de lugar, el efecto de evanescencia y fragilidad se consigue entreteniéndose en los sonidos. Comparado con la visión, el oído es desenfocado y pasivo. Los sonidos se oyen fuera de contexto: «sonidos que el oído se esfuerza en reunir, siempre a punto de conseguir que armonicen, pero que nunca se oyen bien del todo, nunca armonizan plenamente...» En cambio, lo que vemos está estructurado y armonizado: primer plano, fondo y perspectiva. El sonido representa el cambio continuo; la imagen visual, la permanencia. El mundo parece estático para el sordo y contingente para el ciego.

EL TEMPERAMENTO ASCÉTICO

Una predilección por ambientes austeros y desnudos como el desierto o la celda de un monje, parece contradecir el normal deseo humano de comodidad y abundancia. Sin embargo hay quienes, de forma repetida, han buscado la naturaleza inhóspita no sólo para escapar de la corrupción sino también del voluptuoso lujo de la vida urbana. El anhelo de simplicidad, cuando trasciende las normas sociales y requiere el sacrificio de los bienes mundanos, es síntoma de un sesgo profundo; la conducta que esta aspiración origina no puede explicarse solamente por los valores culturales en boga. ¿Cuál puede ser el atractivo positivo del ascetismo? El ascetismo es una renuncia, pero una renuncia que no es sólo un medio para conseguir un fin, sino que puede ser en sí misma una afirmación. La práctica ascética puede entenderse como libre ejercicio de la voluntad: el señorío del espíritu sobre la materia y el desierto como austera etapa en el camino a la epifanía.

La Biblia es una copiosa fuente de actitudes contradictorias hacia el entorno. Los israelitas, por ejemplo, muestran el rechazo humano normal hacia el desierto. Como hogar, buscan la tierra de leche y miel. Pero el ascetismo, que identifica las tierras baldías tanto con

el mérito humano como con la gracia de Dios, permanece como un poderoso ideal compensatorio. Los encuentros con Dios, sean directos o indirectos (a través de los profetas), se llevan a cabo en espacios desolados, alejados del sonido de ríos que distrae y de los hombres turbulentos. El paisaje desnudo refleja la pureza de la fe. En los primeros siglos del cristianismo, los ermitaños buscaban incansablemente a Dios en el silencio y en la desolación del desierto. Sus actitudes hacia la naturaleza podían ser muy excéntricas. San Antonio, el ermitaño egipcio, se pronunció con vehemencia contra la salida del Sol, porque perturbaba sus plegarias. El patriarca Abraham elogiaba las tierras yermas porque no distraían a los hombres con la idea de cultivarlas. San Jerónimo escribió: «La ciudad es una prisión; la soledad del desierto, el paraíso.»[11]

En la era moderna, Dios se ha retirado del mundo, pero el desierto conserva su atractivo ambivalente para ciertos individuos de temperamento ascético. Es difícil pensar en Charles Doughty o T.E. Lawrence sin visualizar el desierto como el escenario natural para el despliegue de sus formidables personalidades. Hay quienes rechazan los ambientes placenteros y anhelan el desierto o algún otro ámbito inclemente en donde puedan conocer la dureza despiadada de la realidad y su desnudo esplendor. Un indicio del obstinado atractivo del desierto aparece en el primer párrafo de *Los siete pilares de la sabiduría,* ese verdadero testamento de T.E. Lawrence: «En cualquier caso, durante años vivimos todos juntos en el desierto desnudo y bajo un cielo indiferente. De día, un sol de justicia nos inflamaba y el viento cortante nos aturdía. Por la noche, el relente nos impregnaba y el silencio de las estrellas incontables nos humillaba en nuestra pequeñez.»[12]

La aridez puede encontrarse tanto en el desierto como en una estación ferroviaria rural. Las personalidades heroicas se sienten atraídas por ella por razones que el común de los mortales encuentra difíciles de entender. Simone Weil decía que su verdadero nicho en el mundo estaba en la desnuda sala de espera de una estación de trenes. George Orwell se retiró a las inhóspitas islas Hébridas para pasar los últimos años de su vida. Ludwig Wittgenstein pudo haber disfrutado de la cómoda y refinada vida académica de la Universi-

dad de Cambridge. Pero él desdeñaba las comodidades materiales; a excepción de un catre de tijera, sus habitaciones en el Trinity College estaban desnudas. Albert Camus, en el cenit de su fama, reflexionaba: «Para mí, el mayor lujo se ha correspondido siempre con una cierta sencillez. Me gusta el sobrio interior de las casas de España o del norte de África. Mi lugar preferido para vivir y trabajar (y aún más extraño, donde no me importaría morir) es una habitación de hotel».[13]

Sexo

La relación entre capacidad innata y desarrollo de actitudes especiales frente al mundo se comprende a duras penas. En nuestros contactos cotidianos, damos por sentado que existen actitudes excéntricas y que no se explican por completo invocando factores culturales tales como los antecedentes de familia, crianza o educación. Los ejemplos citados invitan a considerar la existencia de actitudes que por su extravagancia nos llevan a especular sobre influencias congénitas; es decir, a atribuir ciertas inclinaciones a esa incierta mezcla de humores llamada temperamento. Pero hay pocas pruebas concluyentes para ello. No obstante, cuando relacionamos el rango de actitudes humanas con las categorías de sexo y edad, nos encontramos en un terreno más seguro.

Masculino y *femenino* no son diferenciaciones arbitrarias. Las diferencias fisiológicas entre hombres y mujeres son claramente definibles y se puede anticipar que afectan al modo en que responden al mundo.[14] El hombre promedio es más pesado y musculoso que la mujer promedio, una diferencia debida al sexo que se advierte en casi todos los mamíferos. El hombre, que tiene menos grasa en sus tejidos, es más susceptible al frío que la mujer. La piel femenina es más delicada, suave y probablemente más sensible que la masculina; la mujer discrimina mejor las sensaciones táctiles. La sensibilidad olfativa es más aguda en las niñas que en los niños, especialmente después de la pubertad. Sería fácil mencionar otras diferencias que influyen en la percepción y la conducta de hombres y mujeres, pero

aquí nos limitamos sólo al hombre y la mujer promedio. Estas reglas generales tienen muchas excepciones y hay bastante incertidumbre sobre las relaciones entre fisiología y actitud mental. Y uno se pregunta: ¿Tiene el sexo femenino un modo característico de darle una estructura al mundo que difiere del modo masculino de hacerlo? El poderoso impacto de la cultura sobre actitudes y comportamiento tiende a confundir aún más el problema. En cada una de las culturas conocidas, el hombre y la mujer tienen asignados papeles distintos y, desde la niñez, se les enseña a comportarse de maneras diferentes. A pesar de ello, el hecho mismo de que no existan excepciones en este aspecto avala las causas enraizadas en la biología.[15]

La psicología conductista tiende a minimizar la importancia del sexo, mientras que el psicoanálisis de raíz freudiana tiende a enfatizarla. Erik Erikson cree que el sexo desempeña un papel importante en el modo en que los niños estructuran el espacio. En su libro *Childhood and Society* hay una sección cuyo título podría traducirse como «Tipos genitales y modalidades espaciales». Para el pensar psicoanalítico, y para Erikson en particular, «alto» y «bajo» son variables masculinas; «abierto» y «cerrado» son modalidades femeninas. Experimentos basados en el juego libre muestran que cuando una niña diseña un ambiente, generalmente se trata del *interior* de una casa, representado como una disposición de muebles sin murallas, o por un simple *recinto* construido con bloques. En la escena de la niña, la gente y los animales están en su mayor parte *dentro* de ese espacio interior o recinto cerrado y en su mayor parte se trata de personas o animales en posiciones *estáticas*. Las escenas de los niños son casas con murallas elaboradas o fachadas con *salientes* que representan ornamentos o cañones. Hay torres altas. En las construcciones de los niños más personas y animales están *fuera* de los recintos o edificios y hay más objetos *que se mueven* por calles y cruces. Al mismo tiempo que juegan con estructuras altas, los niños juegan con la idea de *derrumbe*; las ruinas son construcciones exclusivamente masculinas.[16]

Edad

Shakespeare habla de las siete edades del hombre y caracteriza cada una de ellas con tanta elocuencia y penetración que cada una parece corresponder a siete personas diferentes. Si quedase alguna duda sobre la relación entre tipos corporales, sexo y otros rasgos innatos por un lado, y la percepción y conducta respecto al medio ambiente por el otro, no la hay en lo que concierne al papel del ciclo vital en la extensión del abanico de respuestas humanas hacia el mundo. En el lenguaje de las ciencias sociales, «hombre» es normalmente una persona adulta activa, con lo que se pasa por alto el hecho de que la adultez sea simplemente una etapa en la vida de una persona, como lo son infancia, niñez y adolescencia, antes de ella, y senectud después. Cada edad tiene su propia fisonomía y perspectiva: en el curso de una larga vida nos movemos inevitablemente desde una infancia de «lloriqueos y vómitos en brazos de la nodriza» hacia una segunda infancia «sin dientes, sin ojos, sin gusto, sin nada».

EL BEBÉ

El bebé carece de *un mundo*, hasta el punto de no es capaz de distinguir entre el Yo y el entorno. Percibe y responde a estímulos del entorno y puede tal vez discriminar mejor las cualidades del sonido que las de las imágenes visuales. Pero por encima de todo, posee una gran sensibilidad táctil. Como todas las madres saben, el bebé es asombrosamente consciente del estado de ánimo de su madre por el modo en que ésta lo sostiene. O más exactamente, es consciente de los pequeños cambios de presión y temperatura a su alrededor, puesto que no es capaz de reconocer a la madre como un individuo separado. Hacia la quinta semana, los ojos del bebé son capaces de fijarse en los objetos. La primera configuración que reconoce es la cara humana; incluso la abstracción de una cara: el dibujo de dos puntos y una línea en un papel. Sin embargo, no reconoce objetos de marcados ángulos geométricos como cuadrados y triángulos. La forma rectilínea no tiene valor para su supervivencia, pero la cara

humana sí la tiene.[17] A los tres o cuatro meses, el bebé es capaz de identificar específicamente la cara de la madre, pero la idea de una persona completa está todavía fuera de su comprensión. Cuando el bebé mira a alguien, fija los ojos en partes del cuerpo: la boca, las manos, etc.; sólo a los seis meses viene a dar prueba de que percibe a otra persona. La experiencia de espacio del bebé se halla muy circunscrita. Al empezar su vida, el espacio es primariamente «bucal» y se limita a lo que reconoce a través de la exploración que realiza con la boca. La misma respiración puede proporcionar al bebé una especie de experiencia espacial. La posición horizontal de la cuna y la vertical contra el cuerpo de la madre, cuando es tomado en brazos para liberarlo de gases, le da una idea de la realidad de las dimensiones del espacio. Con respecto al color, ya a los tres meses, los bebés parecen responder a los colores. Los más pequeños parecen manifestar una preferencia por los colores cálidos frente a los colores fríos. A medida que crecen, esta preferencia por los colores cálidos —especialmente el amarillo— disminuye, y seguirá disminuyendo con la edad.[18]

LA PRIMERA INFANCIA

El bebé sonríe ante una cara humana, pero también lo hace ante una hoja de papel con puntos en él, lo que indica que no distingue entre objetos animados e inanimados. Sin embargo, de un modo sensorial y motor, probablemente puede distinguir entre materia viva y materia inanimada. El niño pequeño es animista: responde a todos los cuerpos que se mueven como si fuesen autopropulsados y estuviesen vivos. Incluso un niño de seis años puede pensar que las nubes, el Sol y la Luna están vivos y son capaces de seguirlo cuando camina.[19] El mundo del niño pequeño está circunscrito a su alrededor inmediato; no es por naturaleza un observador de estrellas. Los objetos distantes y las vistas panorámicas no le atraen de forma especial. Para el niño de cinco o seis años, el espacio no está todavía bien estructurado. Un niño pequeño no concibe el espacio como un ambiente susceptible de ser analizado en dimensiones separadas. Al

principio, es consciente del arriba y el abajo, de la izquierda y la derecha, de adelante y de atrás, ya que estas dimensiones se derivan directamente de la estructura del cuerpo humano. Otras dimensiones como abierto-delineado, denso-difuso, agudo-obtuso, se conceptualizarán más adelante.[20] «Paisaje» no es una palabra que tenga sentido para el niño pequeño. Antes que nada, para ver el paisaje se necesita la capacidad de distinguir claramente entre «yo» y «los otros», una habilidad todavía poco desarrollada en niños de seis o siete años. Luego, para ver el paisaje y evaluarlo estéticamente, uno necesita ser capaz de identificar un segmento desligado de la naturaleza y ser consciente de la coherencia de sus características espaciales, en aspectos como: ¿Están los componentes verticales y horizontales dispuestos en oposición dinámica? ¿Se encuentran los espacios cerrados dispuestos de manera armoniosa dentro del plano abierto? ¿Está la mancha de follaje de la derecha en equilibrio con la hilera de sauces de la izquierda? Sin embargo, aunque el paisaje se le escapa, el niño pequeño es perfectamente consciente de sus componentes por separado: el tronco de un árbol, una gran roca, el agua que burbujea en una parte del arroyo. A medida que el niño crece, su consciencia de las relaciones espaciales crece a expensas de la individualidad de los objetos que las definen. En cuanto a sus preferencias de colores, el niño parece indiferente a los colores mixtos como el malva, el castaño claro o el lavanda, pero se siente fuertemente atraído por los tonos brillantes; tanto es así que tiende a agrupar los objetos geométricos de acuerdo a sus similitudes de color y no de forma. Todo lo que brilla es oro. En resumen, el mundo del niño pequeño es animado y está formado por objetos vívidos que están claramente delineados dentro de un espacio débilmente estructurado.

EL NIÑO Y LA APERTURA AL MUNDO

Excepto en contadas ocasiones, resulta difícil para un adulto recuperar lo que tenían de vívido las impresiones sensoriales que ha perdido como, por ejemplo, la frescura de un paisaje después de la llu-

via, el intenso aroma del café antes del desayuno —cuando la concentración de azúcar en la sangre es baja— o la intensidad con la que se nos presenta el mundo tras una larga enfermedad. Desde los siete u ocho años hasta los catorce o los quince, un niño pasa mucho tiempo en ese mundo vívido. A diferencia del niño pequeño, el niño mayor no está atado a los objetos o al entorno más próximo; él es capaz de conceptualizar el espacio en sus diferentes dimensiones; aprecia las sutilezas del color y reconoce la armonía de líneas y volúmenes. Ya posee gran parte de la habilidad conceptual del adulto. Puede ver el paisaje como un segmento de la realidad «allí fuera» artísticamente arreglada; pero también lo concibe como una presencia envolvente y penetrante: una fuerza. Sin preocuparse de los problemas del mundo, libre de las restricciones de la educación, desprovisto de hábitos arraigados, indiferente al tiempo, el niño está abierto al mundo. Frank Conroy, en su novela autobiográfica *Stop-Time*, describe lo que ocurre cuando esta naturalidad infantil se enfrenta al más banal de los entornos. El autor, a la sazón un chico de trece años, monta en su bicicleta sin dirigirse a ninguna parte en particular:

Me detuve en la primera gasolinera para tomar una Coca-Cola y controlé la presión de los neumáticos. Me gustaban las gasolineras. Uno podía haraganear por ahí el tiempo que quisiera sin que a nadie le importara. Sentado en el suelo, apoyado contra la pared en un rincón sombreado, sorbía poco a poco mi Coca-Cola para hacerla durar.

¿Es la mínima negligencia de la niñez la que nos descubre el mundo? Ahora ya no pasa nada en una gasolinera. Estoy ansioso por marcharme, por llegar a donde voy y la gasolinera, como una enorme figura recortada en papel o un decorado de Hollywood, no es más que una fachada. Pero a los trece años, sentado contra la pared, era un lugar fantástico. El delicioso olor a gasolina, los coches que entraban y salían, la manguera de aire, las medias voces que zumbaban en el fondo... estas cosas pendían musicalmente del aire y me transmitían una sensación de bienestar. En diez minutos mi alma se llenaba hasta los topes, como el tanque de un automóvil.[21]

VEJEZ

Las personas son vagamente conscientes de que la agudeza de sus sentidos empieza a disminuir con la edad. Esta declinación y su causa fisiológica pueden medirse. Las papilas gustativas del niño se distribuyen extensamente en el paladar duro y blando, las paredes de la garganta y la parte central superior de la lengua. Dichas papilas desaparecen gradualmente a medida que la persona madura, y por ende, la sensibilidad al sabor disminuye. Los adultos jóvenes pueden detectar el sabor dulce en una solución de azúcar que posee apenas un tercio de la concentración requerida para que un adulto mayor perciba ese sabor. La vista se debilita. El anciano presta más atención a la información que recibe por los receptores periféricos del ojo, capaces de magnificar el movimiento. Con la edad, el mundo se hace un poco más gris: la percepción de los colores del extremo violeta del espectro se deteriora. Las lentes del ojo se ponen más amarillas, absorbiendo más la luz ultravioleta y una parte de las longitudes de onda del violeta. La audición disminuye de forma marcada en la gama de las frecuencias altas. Mientras una persona joven de audición normal es sensible a un sonido de 20.000 c. p. s., en la edad mediana tardía hay quienes no pueden percibir notas por encima de los 10.000 c. p. s. Con el aumento de la sordera, el mundo parece estático, carente de las pulsaciones de la vida. El mundo percibido se encoge, puesto que tanto la audición como la vista se debilitan. Una movilidad que declina restringirá aún más el mundo del viejo, no sólo en el ostensible sentido geográfico, sino también en la medida en que los encuentros hapticosomáticos con el medio ambiente (escalar, correr, caminar) se hacen menos frecuentes. Los jóvenes pueblan el futuro con fantasías, mientras que en el viejo es el pasado, que se alarga más y más, el que proporciona el material para la fantasía y la distorsión. Para las personas de edad avanzada, el mundo se contrae no sólo porque sus sentidos pierden agudeza, sino también porque su futuro se acorta: a medida que el futuro se reduce, también disminuye el horizonte espacial. Así, el viejo puede llegar a estar emocionalmente involucrado con acontecimientos y objetos inmediatos de una manera que recuerda a la del niño.

Si uno se detiene a considerar las etapas del ciclo de vida, verá que la gama de respuestas humanas al mundo va más allá del campo que los científicos sociales normalmente se dedican a estudiar. Además, en cada grupo de edad existen grandes diferencias en cuanto a capacidad. También los ritmos de desarrollo y envejecimiento varían de una persona a otra. A los noventa, Pau Casals seguía tocando el violonchelo y dirigiendo la orquesta con gran distinción. Entre los artistas e intelectuales modernos, Tolstoi, Whitehead, Picasso y Bertrand Russell siguieron disfrutando de vidas vigorosas y creativas aún en la edad avanzada. Septuagenario ya, De Gaulle continuó siendo una figura política notable.

CAPÍTULO SEIS

Cultura, experiencia y actitudes hacia el entorno

Para comprender las preferencias de un individuo con respecto al entorno, deberíamos examinar su herencia biológica, la forma en que ha sido criado, su educación, su trabajo y su medio material. Y en lo que se refiere a las actitudes y preferencias de un grupo, se hará necesario conocer la historia cultural de ese grupo y su experiencia en el contexto de su ambiente material. En ninguno de los dos casos es posible diferenciar cabalmente la influencia de los factores culturales de la del medio físico en el que se vive. Los conceptos «cultura» y «entorno» se superponen en la misma forma en que lo hacen los conceptos «hombre» y «naturaleza». Sin embargo, al principio será útil tratar dichos conceptos de forma separada. De este modo, podremos centrarnos primero en la cultura y luego en el entorno (Capítulo 7), lo que nos proporcionará perspectivas complementarias sobre el carácter de las percepciones y actitudes hacia el entorno. Al discutir sobre la cultura, nos detendremos en los siguientes temas: (1) cultura y percepción; (2) roles sexuales y percepción; (3) diferencias de actitud entre visitante y autóctono; (4) diferencias en la evaluación de un mismo ambiente por exploradores y colonizadores de procedencia y experiencia disímiles; (5) visiones diversas del mundo en ambientes similares; y (6) cambios de actitud hacia el medio.

Cultura y percepción

¿Puede la cultura afectar tanto la percepción como para que una persona vea lo que no existe? Se sabe que las alucinaciones pueden ocurrir tanto en individuos como en grupos de individuos. El fenómeno es fascinante, porque la percepción de un objeto inexistente parece obedecer a las reglas de la percepción normal. Si una figura alucinatoria se sitúa delante de una mesa, obstruirá la visión de parte de esa mesa; y si la figura se aleja, se verá más pequeña. El fenómeno es a menudo un síntoma de estrés que sufre el individuo o el grupo. Los fervientes peregrinos que esperan un milagro pueden ver a la Virgen María. Muchas personas dicen haber visto platillos volantes. El grupo afectado es generalmente pequeño dentro de una sociedad mayor. Una pregunta interesante es: ¿Puede ser el fenómeno alucinatorio un suceso normal (es decir, comúnmente aceptado) en una cultura? A. I. Hallowell cree que los indios ojibwa del área del lago Winnipeg experimentan genuinas ilusiones de percepción, y ello como un rasgo cultural de ese pueblo y no meramente como una idiosincrasia personal. Los ojibwa ven unos monstruos caníbales conocidos como *windigos*. Un anciano cuenta una historia que termina de la siguiente manera:

> Había un lugar entre la costa y las islas en donde el agua no se congeló por completo. Él [el *windigo*] iba en esa dirección. Lo seguí: podía escucharlo sobre el hielo frágil. Entonces se cayó al agua y pude oír un grito terrible. Me volví y no podría decir si logró salir o no. Cacé algunos patos y regresé a mi canoa. Para entonces yo ya estaba bastante debilitado, así que me dirigí hacia un campamento que calculé estaba cerca de allí. Pero la gente ya se había marchado. Luego supe que ellos también habían escuchado al *windigo* y se asustaron tanto que huyeron.[1]

No es que los ojibwa sean ingenuos en cuanto al origen de las percepciones visuales y sonoras. Al contrario, son leñadores expertos y poseen un detallado conocimiento de su medio ambiente. Es más, suelen recurrir a explicaciones naturalistas acerca de los sonidos que les sobresaltan. De ahí que Hallowell dijera: «Resulta todavía más

significativo descubrir casos en los que las percepciones de los individuos han sido tan completamente moldeadas por el dogma tradicional, que sus temores más intensos resultan provocados por estímulos objetivamente inocuos. Lo que explica tal comportamiento es la *Einstellung*, derivada de la cultura, más que de los estímulos en sí mismos.»[2]

Cuando no se da un lapso entre la sensación y su interpretación, como cuando se ve al *windigo*, será apropiado considerar la experiencia como una percepción *strictu senso*. Cuando este lapso existe, hay tiempo para formar conceptos, y una persona puede distanciarse e interpretar las percepciones de manera diferente, como un ejercicio de racionalidad. Uno se inclina por una interpretación y se adhiere con fuerza a ella porque le parece verdadera. La verdad no brota de una consideración objetiva de la evidencia. La verdad se acepta de forma subjetiva, como parte de nuestra experiencia y actitud totales. Esta distinción puede ilustrarse esbozando cómo entienden el espacio los indios hopi, bien diferente a la estructuración estática y tridimensional que el hombre occidental otorga al espacio. El hopi también puede verlo así, sólo que para él, el del hombre blanco es un punto de vista posible, mientras que el suyo propio es el verdadero, ya que se compadece con su experiencia total.

El siguiente diálogo entre la antropóloga Dorothy Eggan y su informante hopi ilustra este punto. El hopi dice: «Cierre los ojos y cuénteme lo que ve desde Casa Hopi hasta el Gran Cañón». Llena de entusiasmo, Eggan describe el brillante colorido de las paredes del cañón, el sendero que serpentea por el borde para reaparecer cruzando la meseta de más abajo, y así sucesivamente. El hopi sonríe y dice: «Yo también veo las paredes y sus colores, y sé bien lo que usted quiere decir, pero sus palabras están equivocadas». Porque para él el sendero no cruza ni desaparece. El sendero es sólo esa parte de la meseta que ha sido alterada por los pies humanos. «El sendero está allí aun cuando usted no lo vea, porque yo *puedo verlo entero*. Mis pies han bajado caminando a lo largo de todo el sendero. Y además: ¿Estuvo usted en el Cañón del Colorado cuando me lo describía?» Eggan replica, «No, claro que no». A lo que el hopi responde: «Una parte de usted estaba allí o una parte de él estaba aquí».

Luego, con una amplia sonrisa: «Es más fácil para mí moverla a usted que mover cualquier parte del Gran Cañón.»[3]

Roles sexuales y percepción

En culturas donde los roles sexuales están marcadamente diferenciados, hombres y mujeres observarán aspectos diferentes del entorno y adquirirán actitudes diferentes hacia ellos. Por ejemplo, el mapa mental que los esquimales varones tienen de la isla de Southampton difiere mucho del que poseen las mujeres. Cuando se le pide a un cazador aivilik que dibuje un mapa, muestra con detalle y exactitud tanto el contorno de la isla como el de los puertos y ensenadas de la vecina bahía de Hudson. Por el contrario, el mapa dibujado por una mujer no expresa un conocimiento del contorno, sino que está poblado de puntos, cada uno de los cuales indica la posición de un poblado o de un comercio. Estos mapas de localización son tan admirablemente exactos con respecto a direcciones y distancias relativas como lo son, con respecto a la forma, los mapas de contorno dibujados por los cazadores.[4]

Existen varios métodos para estudiar diferencias de percepción y valores ambientales. Joseph Sonnenfeld ha aplicado una prueba basada en transparencias entre los residentes de Alaska, tantos autóctonos como forasteros. Las imágenes representan paisajes que varían en una o más de cuatro dimensiones básicas: topografía, agua, vegetación y temperatura. El resultado revela que los hombres tienden a preferir paisajes de topografía más áspera con indicadores de agua, mientras que las mujeres prefieren paisajes con vegetación en entornos más cálidos. La discrepancia es mayor entre los esquimales que entre los blancos, sean estos residentes o visitantes.[5] El elemento inesperado en esta prueba es que fueron los hombres, más que las mujeres, quienes mostraron una mayor preferencia por el agua. En la literatura religiosa y psicoanalítica, el agua —en particular, las aguas estancadas—, tiende a ser tratada como un símbolo del principio femenino.

En la sociedad occidental, el mapa mental de un ama de casa con niños pequeños probablemente difiere del de su marido. En cada

día laborable, ambos circulan por rutas que raramente son paralelas salvo en el momento de llegar a casa. Cuando van de compras, el hombre y la mujer querrán curiosear en diferentes tiendas. Pueden andar cogidos del brazo, pero no por ello ven u oyen las mismas cosas. De vez en cuando salen de su propio mundo perceptivo para hacer una visita de cortesía al del otro como, por ejemplo, cuando el marido invita a su esposa a que admire unos palos de golf en un escaparate. Piense en una calle concurrida y trate de recordar las tiendas que hay en ella: algunas sobresaldrán nítidamente mientras que otras se disolverán como las brumas de un sueño. Los roles sexuales explican en gran parte estas diferencias, especialmente en los adultos de la clase baja o media baja en la sociedad occidental. Por otro lado, las diferencias de género son menos pronunciadas entre los miembros de la clase alta cosmopolita, y pueden estar muy atenuadas entre grupos específicos, como en los *«street people»* pertenecientes a la contracultura, o entre los científicos que trabajan en centros de investigación. En estos casos, las diferencias de percepción apenas dependen del sexo.

Si las diferencias en percepción y evaluación del medio ambiente entre los sexos fuesen persistentes, se podría llegar a desavenencias intolerables. Sin embargo, en la clase media de la sociedad estadounidense tal conflicto rara vez alcanza gravedad: el marido y la esposa pueden estar de acuerdo acerca de un mismo acto aunque sea por razones diferentes. Herbert J. Gans, ilustra este fenómeno con su estudio sobre los *levittowners* de Nueva Jersey, que son los habitantes de Levittown, un suburbio construido en la década de 1950 por William Levitt. Cuando preguntó a los compradores de casas en aquel nuevo barrio suburbano si «preferirían vivir en la ciudad, si no fuese por los niños», el ochenta y siete por ciento respondió negativamente. Los judíos fueron los que se mostraron más favorables a vivir en la ciudad y los protestantes los menos favorables; aquellos con educación universitaria se inclinaron un poco más por el ambiente urbano que los que sólo tenían educación secundaria. Pero no hubo diferencias de sexo. No obstante, el sexo resultó ser la mayor fuente de diversidad cuando se investigó acerca de las aspiraciones de los *levittowners*. El hombre, tras un día de trabajo, deseaba la paz y la cal-

ma del campo, así como la oportunidad de «entretenerse trabajando en la casa y en el jardín». Las mujeres pusieron mayor énfasis en hacer nuevas amistades y en «tener vecinos agradables».[6]

Visitante y autóctono

El visitante y el autóctono tienen en cuenta aspectos muy diferentes del entorno que les rodea. En una sociedad tradicional estable, los visitantes y la población flotante forman una parte pequeña de la población total: sus puntos de vista respecto del entorno quizá no tengan gran importancia. Sin embargo, en una sociedad dinámica como la nuestra, las impresiones fugaces de los que pasan no pueden ser ignoradas. Por lo general, podemos decir que sólo el visitante (y en especial, el turista) tiene un punto de vista, aunque su percepción sea a menudo un asunto de usar los ojos para componer fotografías. El autóctono, por el contrario, tiene una actitud compleja derivada de su inmersión en la totalidad de su entorno. El punto de vista del visitante, siendo simple, puede ser enunciado fácilmente. La confrontación con lo nuevo también le puede incitar a expresarse. En cambio, para el autóctono es más difícil expresar su compleja actitud y, muchas veces, lo hace sólo indirectamente a través de conductas, tradiciones, folklore y mitos locales.

En los comienzos del período colonial, los colonizadores vieron la naturaleza inexplorada principalmente como una amenaza, un lugar para ser salvado o redimido de la rapiña de indios y demonios. En esta visión, los antecedentes educativos y sociales influían muy poco. Pero a mediados del siglo XVIII, el romanticismo europeo —y su actitud hacia la naturaleza— había encontrado en Estados Unidos seguidores en aquellas clases que —de manera creciente— disfrutaban del ocio. Así, en la valoración del entorno, se abrió una brecha cada vez mayor entre el granjero que luchaba con el territorio virgen y el caballero culto que lo apreciaba como paisaje. La naturaleza salvaje recibía efusivas alabanzas, así como también sus moradores solitarios: el leñador, el cazador o el trampero; no así los granjeros, que se esforzaban por ganarse la vida. En su juventud,

Francis Parkman mostró ese aristocrático desdén por el granjero: durante el verano de 1842 viajó por el norte de Nueva York y Nueva Inglaterra. Tras pasar varios días admirando el paisaje a lo largo de las costas del lago George, anotó en su diario: «No habría lugar mejor que éste para que se establecieran los caballeros, pero por ahora se encuentra ocupado principalmente por una raza de hombres zafios, casi tan cerriles, mezquinos y estúpidos como los cerdos que merecen sus desvelos.»[7]

Hasta William James, un filósofo liberal, se descubrió albergando malos pensamientos sobre las descuidadas granjas que pertenecían a los pioneros de Carolina del Norte. Tras pensarlo mejor, se dio cuenta de que su opinión, viniendo de alguien que era un mero transeúnte, resultaba superficial y frívola, y tenía muy poca importancia comparada con la actitud de la gente que vivía en las montañas. Lo explicó así:

> Puesto que para mí los claros del bosque no significaban más que despojo, pensé que para quienes, con brazos fuertes y obedientes hachas, los habían originado tenían el mismo sentido. Empero, cuando ellos miraban esos horribles tocones, lo que veían era una victoria personal. Las astillas, los árboles circundantes y aquellos pobres maderos hendidos, hablaban del sudor honesto, del trabajo duro y perseverante, y de una recompensa final. La cabaña era una garantía de seguridad para él, su mujer y sus hijos. En resumen, el claro, que para mí era sólo una imagen repulsiva, para ellos era un símbolo repleto de valores morales y un verdadero himno al deber, a la lucha y al éxito.[8]

La evaluación que el visitante hace del ambiente es esencialmente estética. Es la visión de un forastero. El foráneo juzga por la apariencia, siguiendo algún canon formal de belleza. Para compenetrarse con las vidas y los valores de los habitantes, se requiere de un esfuerzo especial. Las descuidadas granjas del interior de los estados de Nueva York y Carolina del Norte ofendían las ideas culturales de la clase dirigente del este norteamericano, representadas, por ejemplo, por Francis Parkman y William James. En la segunda mitad del siglo XX, sus sucesores bien podrían juzgar con dureza los vulgares y

caóticos paisajes urbanos del oeste de Estados Unidos, con su interminable rosario de gasolineras, moteles y puestos de Dairy Queen o de hamburguesas. Con todo, el dueño de un tenderete de bocadillos puede estar orgulloso de su negocio y de su modesto papel en la comunidad, al igual que el granjero ve en su antiestético campo de maíz una reconfortante prueba de su éxito en la lucha por la vida.

En su estudio sobre el West End, un distrito de clase obrera de Boston, Herbert Gans muestra con sensibilidad las diferencias de perspectiva entre residentes y visitantes, y entre pobladores y forasteros.[9] El estudio se hizo antes de que este distrito fuese derribado en favor de la renovación urbana. Cuando el sociólogo lo visitó por primera vez, el West End le impresionó por sus cualidades estéticas opuestas. Por una parte, su carácter europeo le otorgaba un cierto atractivo: edificios altos en calles sinuosas y estrechas, tiendas y restaurantes italianos y judíos y, cuando hacía buen tiempo, la muchedumbre en las aceras; todo contribuía a darle un sabor exótico al sector. Por otro lado, Gans se fijó también en las numerosas tiendas vacías, las casas de vecindad abandonadas y los callejones atiborrados de basura. Sin embargo, después de vivir allí por unas pocas semanas, su apreciación cambió. Se volvió más selectivo: ignorando los barrios vacíos y decadentes, se empezó a fijar en aquellos que eran en realidad utilizados por los residentes locales; y éstos resultaron ser mucho más habitables por dentro que lo que su exterior parecía anunciar. Gans descubrió también que la visión del forastero, aun cuando fuese comprensiva y generosa, mostraba un mundo que era ajeno al del vecino establecido. Por ejemplo, una institución de servicios comunitarios, en una nota dirigida a su nuevo personal en formación, describía cálidamente el West End como un área residencial multicultural que, a pesar de sus viviendas insatisfactorias, ofrecía «encanto y seguridad a sus residentes»; añadiendo que lo que unía a la población local eran aspectos tan gratos para la vida como la estabilidad que le daban sus muchos años de residencia establecida, la cercanía del río, parques y piscinas comunitarias, además de la riqueza de las culturas étnicas. Pero, en realidad, los residentes no estaban interesados en la variedad étnica; y aunque utilizaban la ribera del río y las piscinas, no las consideraban parte integrante del

vecindario. Y a ningún residente oriundo del lugar se le habría ocurrido describir al vecindario como «encantador».[10]

Tanto el entusiasmo del foráneo como su postura crítica pueden ser superficiales. Así, un turista en el casco viejo de una ciudad europea se deleitará con sus oscuras calles adoquinadas, sus entrañables rincones y esquinas, sus viviendas sólidas y pintorescas, y sus curiosas tiendas, sin preguntarse cómo vive la gente. Un turista en el Barrio Chino se sentirá encantado por la estimulación visual y olfativa, pero se marchará sin enterarse del hacinamiento, las vidas grises o el juego ilegal que se ocultan detrás de las chillonas fachadas.

Como es obvio, el juicio del visitante frecuentemente resultará válido. Su contribución principal es la de aportar un enfoque nuevo. El ser humano es excepcionalmente adaptable. Belleza o fealdad tienden a sumergirse en el subconsciente a medida que aprendemos a vivir en el mundo, y a menudo el visitante es capaz de percibir en un ambiente méritos y defectos que han dejado de ser visibles para el residente. Consideremos un ejemplo del pasado. El humo y la suciedad contaminaban gravemente las ciudades industriales del norte de Inglaterra. El visitante podía advertirlo fácilmente; pero los residentes tendían a apartar de sus mentes toda realidad desagradable, tratando de no ver aquello que no podían controlar efectivamente. Los ingleses del norte dieron con una respuesta adaptativa a la contaminación industrial: detrás de persianas cerradas inauguraron las gratas instituciones de los conciertos de cámara y del té a las cinco de la tarde.

Exploradores y colonos en la frontera de la colonización

En la frontera del área de colonización, exploradores y pioneros se encontraron con paisajes y acontecimientos nuevos que de vez en cuando consignaban en cartas, diarios, informes o libros. La confrontación con lo nuevo sirvió para exagerar el sesgo cultural de la gente: los inmigrantes veían el nuevo ambiente con ojos que se habían adaptado a otros valores. Consideremos Nuevo México, que recibió a individuos de origen europeo desde dos direcciones, el sur y el

este.[11] Desde el sur vinieron conquistadores españoles, misioneros y colonizadores. Del este, en una época muy posterior, vinieron exploradores anglo-americanos, militares y pioneros. Un texto de geografía podría describir Nuevo México, en esencia, como una región semiárida con áreas de verdadero desierto e islas de montañas frescas y húmedas, cubiertas de bosques. Los españoles y los primeros visitantes angloamericanos percibieron la región de forma muy distinta.

Los conquistadores españoles no estaban interesados en el clima o la tierra de Nuevo México. No viajaron al norte en busca de tierras fértiles o de la paz de la vida rural. Las justificaciones habituales de la conquista española eran: almas que salvar, lucro personal y ganancias para el rey. Y se esperaba que éstas provinieran principalmente de la riqueza mineral. Además, no se interesaron por el clima ni por la tierra, ya que no existían diferencias ostensibles con Nueva España. En su marcha hacia el norte, el cambio climático más tangible para los conquistadores y colonizadores fue el descenso de la temperatura. Coronado, en su informe a Mendoza en 1540, escribió: «[la gente de Cibola] no cultiva algodón, porque el país es sumamente frío»; «Según lo que cuentan los oriundos del país, la nieve y el frío son intensos» y «no hay muchos pájaros, probablemente a causa del frío». Puesto que Coronado escribió su informe en agosto, estas observaciones sólo pudieron haber surgido en base a rumores, conjeturas o sombríos presentimientos. Casi sesenta años más tarde, fue el turno de Don Juan de Oñate de informar al Virrey de Nueva España. El informe, escrito en marzo de 1599, se refería de forma más bien optimista a los recursos del país: minerales, salinas, caza e indios vasallos; pero no contenía comentarios sobre el clima, excepto que «a finales de agosto, comencé a preparar a la gente del Ejército para un invierno riguroso, del cual los indios y la naturaleza del país nos han advertido.»

En 1760, el obispo Tamarón visitó Nuevo México. Su tratado, *El Reino de Nuevo México*, sorprende al lector moderno por sus frecuentes alusiones a las inundaciones y al abundante caudal de los ríos. En ninguna parte se refiere a la aridez de la tierra. Menciona ocasionalmente el calor pero, considerando que viajó por Nuevo México en la época del año cercana al verano, es curioso que también se

refiera al frío, a «los fríos amaneceres» de un 11 de mayo, cerca de Robledo, y al hecho de que el río Taos se cubriera de hielo todos los años. La queja más seria contra el frío del invierno hecha por un visitante meridional aparece en los comentarios de Antonio Barreiro, un jurista del gobierno en Santa Fe. Este escribió un folleto sobre la geografía de la provincia y, en la sección titulada «Clima», sólo se discute el invierno porque «el invierno de Nuevo México impresiona especialmente a todos los que conocen el frío que se experimenta aquí». Barreiro muestra ser un buen observador del detalle pintoresco al advertir, por ejemplo, cómo «en el establo, a menudo, la leche se congela casi al salir de la ubre de la vaca y se la puede acarrear en un paño para descongelarla en casa y darle el uso que uno quiera».

Cuando españoles y mexicanos se trasladaron al norte en Nuevo México, no encontraron que el país fuese árido. Por el contrario, con frecuencia mencionaron la presencia de arroyos. Barreiro llegó tan lejos como para afirmar que «la mayor parte del país consiste en llanuras inmensas y valles encantadores, cubiertos de abundantes pastos». En contraste con los latinos, los exploradores y agrimensores anglo-americanos llegaron al suroeste desde el húmedo este. La apariencia del suroeste les produjo una fuerte impresión, a veces muy desfavorable. El teniente J.H. Simpson, por ejemplo, pasó por el país navajo al noroeste de Nuevo México en 1849. El diario de su inspección concluye con este comentario: «Pero yo nunca habría tenido, ni creo que nadie pueda, una completa apreciación de la aridez casi universal que prevalece en este país, sin haber salido, como lo hice, a "explorar la tierra", pudiendo así contemplar con mis propios ojos su general desnudez». En otra parte, Simpson describe el «colorido enfermante» del paisaje, de modo tal que «hasta que la familiaridad le reconcilie a uno con el panorama» no se puede mirar «sin aborrecimiento». En mayo de 1851, J.R. Bartlett, comisionado de Estados Unidos para la Comisión de Fronteras entre Estados Unidos y México, cruzó las llanuras del suroeste de Nuevo México. Las caracterizó como «extremadamente áridas y faltas de interés». Uno se «enferma y fastidia con la interminable monotonía de llanuras, montañas, plantas y seres vivos». «¿Es ésta la tierra», se pregunta Bartlett, «que hemos comprado y deberemos medir y mantener a tan

alto coste?» En un informe posterior preparado para la Comisión de Fronteras, W.H. Emory declara que las grandes llanuras situadas al oeste del meridiano 100 no son «en absoluto susceptibles de sostener a una población agrícola, sino hasta avanzar hacia el sur lo suficiente como para encontrar las lluvias de los trópicos ... o hacia el oeste hasta alcanzar la última pendiente en la costa del Pacífico.»

Indios y angloamericanos en Nuevo México

A menudo, los hombres educados que exploran un país o piensan asentarse allí toman notas. Nos han legado sus impresiones por escrito y éstas son explícitas, aunque tienden a ser especializadas y algo superficiales: especializadas, porque exploradores y agrimensores llevan a cabo tareas específicas; superficiales, porque los colonizadores perciben su nuevo ambiente a través del cristal tintado de su experiencia anterior. Una vez que un pueblo se ha establecido y adaptado al nuevo ambiente, es difícil conocer sus actitudes hacia el entorno porque, al transformarse en «oriunda», la gente pierde el impulso de hacer comparaciones y comentarios sobre su nueva patria. Rara vez hay ocasión de expresar posiciones respecto al entorno; los valores están implícitos en las actividades económicas y en las conductas y estilos de vida de las personas. Tras haber descrito algunas impresiones iniciales sobre Nuevo México, examinemos las actitudes que hacia el entorno muestran los pueblos allí asentados.

Cinco pueblos del noroeste de Nuevo México —navajo, zuni, hispano-mejicanos, mormones y tejanos—, han sido estudiados por Evon Vogt, Ethel Albert y sus colegas.[12] Este estudio sugiere que, en esos cinco pueblos, las diferencias más marcadas en cuanto a la actitud hacia el medio se dan entre indios y anglo-americanos. Los indios han vivido allí desde hace siglos y han adquirido un conocimiento detallado de la tierra y sus recursos. No consideran la naturaleza como algo que debe ser dominado puramente por motivos de lucro o para probar su virilidad. Recolectan y cazan, pero estas actividades no están únicamente ligadas a la vida económica: tienen también una profunda importancia en su vida ceremonial. El navajo usa

plantas en sus ritos curativos y el zuni necesita ramas de abeto para engalanar a sus bailarines de *katchina*. En cambio, para los mormones y los tejanos por igual, la naturaleza está allí para ser dominada. Dios otorgó al hombre el señorío sobre las cosas de la tierra y le ordenó transformar el desierto en un vergel. Tales dogmas teologales conforman la mente del mormón. Y aunque Dios sea un poco más remoto para el granjero tejano, su actitud frente a la naturaleza estriba también en el dominio. Mormones y tejanos comparten su pasión por la caza. Es un deporte viril, un tiempo para alejarse de las mujeres y afirmar su masculinidad disparándole a un venado y llevándolo a cuestas al fogón.

Sin embargo, los anglo-americanos difieren entre sí. Los tejanos consideran a los mormones unos tipos raros y ven con cierta repulsa la íntima proximidad de sus viviendas. Por el contrario, los mormones ven en el amplio distanciamiento de las casas de los tejanos una prueba de que éstos carecen de vida comunitaria. Además, creen que los tejanos practican un tipo de agricultura de secano que juzgan carente de previsión; no irrigan sus campos y de verdad no parecen completamente civilizados. La jactancia y la superstición presentan en los tejanos una curiosa combinación. Consideremos al granjero de Texas que cultiva alubias pintas: tiene que enfrentar un clima de lluvias impredecibles, nunca está en condiciones de garantizar el éxito de la producción anual y la sequía representa un poder que no puede controlar. No obstante, necesita sentirse dueño de su destino. El resultado puede verse en su personalidad, en el deseo de apostar y de jactarse, aunque sólo sea para alardear de la magnitud del fracaso de sus cosechas. Muestra también una propensión a creer en remedios de curandero para corregir adversidades naturales, como buscar agua empleando brujerías o tratar de producir lluvias mediante métodos no probados.[13]

Las visiones del mundo del navajo y del zuni tienen mucho en común. Ambos pueblos creen en un poder sagrado que se reparte abundantemente entre humanos, animales, lugares y seres míticos, aunque su distribución sea desigual. Cuando todos los poderes actúan juntos, el resultado es la armonía. Gran parte de los ritos de esos pueblos están orientados a mantenerla, o a restaurarla si ha sido

perturbada. En ambas culturas, la armonía es el valor central, y de ahí se deriva un complejo conjunto de actitudes hacia el hombre y la naturaleza. Sin embargo, el pueblo navajo difiere del zuni en la organización social y económica, y esas diferencias se reflejan en algunas de sus actitudes religiosas y hacia el entorno. Como ya señalé, los zuni tienen un fuerte sentido del centro —el Lugar Central—, que se corresponde con lo compacto de sus asentamientos y se identifica con su cultura autónoma. En cambio, la vivienda de los navajo, el *hogan*, se establece de forma desperdigada, en tanto que su organización social es menos estructurada y su cosmovisión, en correspondencia, es menos organizada. No hay un Lugar Central; cada *hogan* es una especie de centro donde es posible celebrar ceremonias. Para el navajo, el espacio parece estar menos definido; pero tienen una clara comprensión de los límites de su propio espacio en cuanto lugar sagrado: un espacio que está delimitado por las cuatro montañas sagradas. Ambas culturas admiten la supremacía del Sol, comparten un mismo simbolismo del color y adoptan el cuatro como número sagrado; pero a diferencia de los zuni, los navajo no tienen un calendario que regule la vida ceremonial y asegure un flujo constante de bendiciones. Los dos pueblos interpretan las categorías «bonito» y «feo» de forma diferente. Para el zuni, «bonito» es la abundancia y la satisfacción que resultan del trabajo. Para el navajo, es una visión de verdores o un paisaje de verano que sustenta la vida. «Feo» para el zuni, son las dificultades inherentes a la vida y lo que hay de maldad en la naturaleza humana. El navajo tiende a asociar «feo» con la ruptura del orden natural, que evoca memorias de privaciones, tierra agostada, enfermedades, accidentes y extranjeros. Los símbolos del paisaje parecen surgir más frecuentemente en la mente del navajo que en la del zuni, el cual parece ser más consciente de las relaciones personales y sociales.[14]

Cambios de actitud hacia el entorno: la montaña

Los cambios en los estilos arquitectónicos reflejan cambios en la tecnología, en la economía y en la actitud de las personas hacia lo

que es deseable en el entorno material. Los cambios en el empleo de la tierra agrícola también reflejan innovaciones técnicas, nuevas tendencias en la comercialización y preferencias alimentarias. Sin embargo, ciertos atributos de la naturaleza —montañas, desiertos y mares— desafían la capacidad de control humano. Constituyen, por así decirlo, elementos fijos del mundo del hombre, lo quiera éste o no. A estos obstinados aspectos de la naturaleza, el hombre ha tendido a responder de una manera emocional, tratándolos por una parte, como lo sublime —la morada de los dioses— y, por otra, como lo feo y desagradable: la guarida de los demonios. En los tiempos que corren, la carga emocional de esa respuesta se ha debilitado mucho, pero aún queda en nuestras actitudes hacia la naturaleza un fuerte componente estético que no puede ser fácilmente subyugado. Como hemos dicho, el paisaje de Nuevo México fue alguna vez calificado de «repulsivo», «enfermante» y «monótono». Ahora, dicho estado proclama ser «la Tierra Encantada» y se precia de tener una considerable industria turística.

Para ilustrar cómo pueden cambiar las actitudes hacia la naturaleza a lo largo del tiempo, consideremos el caso de la montaña. En etapas iniciales de la historia humana, la montaña fue vista con respeto reverencial. Su altura dominaba por encima de las llanuras donde vivían los hombres; era remota, de difícil acceso, peligrosa e imposible de asimilar dentro de las necesidades ordinarias del hombre. En lugares muy diferentes del mundo se la consideró como el lugar donde cielo y tierra se encontraban. Era el punto central, el eje del mundo, un lugar impregnado de poder sagrado, donde el espíritu humano podía pasar de un nivel cósmico a otro. Así, en Mesopotamia se creía que «la Montaña de las Tierras» unía a la tierra con el cielo. La pirámide escalonada de Sumeria, el zigurat, representaba una colina que era visible desde lejos. Los sumerios la interpretaban como una montaña cósmica. En la mitología india, el monte Meru se hallaba en el centro del mundo, bajo la estrella polar. Una versión arquitectónica de tal símbolo la constituyó el templo de Borobudur. En China y en Corea, el monte Meru aparecía en las cartas cosmográficas circulares como el Kunlun. En Irán, el Haraberazaiti se unía con el cielo en el centro de mundo. Los pueblos

uralo-altaicos creían en una montaña central y los germánicos tenían su Himingbjorg (montaña celeste), donde el arco iris tocaba la cúpula del cielo. En este contexto recordamos con facilidad el monte Olimpo de los griegos, el Tabor de los israelitas y el Fuji de los japoneses. Y ejemplos similares podrían citarse hasta la saciedad.[15]

En la antigüedad, la respuesta estética a las montañas variaba de una cultura a otra. Los hebreos las veían con los ojos de la fe: sentían la paz de las colinas eternas y levantaban sus ojos a las montañas, manifestación de lo Divino. «Tu justicia es como las altas cordilleras» (Salmos 36:7). Eran creaciones por las que uno daba gracias (Deuteronomio 33:15). Los antiguos griegos experimentaban a la vez admiración y aversión ante un aspecto de la naturaleza que no podían aprehender en su totalidad. Las montañas eran salvajes y pavorosas y, sin embargo, eran también las «rocas que punzan el cielo» y «los picos contiguos a las estrellas» (Esquilo), y señalaban así lo sublime, en el sentido moderno. Los romanos sentían muy poca simpatía por las montañas, a las que describían como lejanas, hostiles y desoladas.[16] En China, las montañas adquirieron calidad de numen en las leyendas más antiguas. T'ai Shan, el principal de los Cinco Picos Sagrados, era una divinidad. Allí, el emperador Wu (140-87 a. de C.) llevaba a cabo sacrificios al Cielo y a la Tierra. El taoísmo envolvió a las montañas en un halo de misterio. Tanto taoístas como budistas construían templos allí, aprovechando su carácter de fortaleza natural. A través de los ritos, las montañas llegaron a ser familiares, tanto en la Grecia antigua como en China.[17] Por otro lado, al igual que los griegos, los chinos las observaban con temor y aversión. Recubiertas de densos bosques, habitadas por monos y otros simios, las montañas estaban envueltas por la niebla y eran tan altas que el Sol se escondía detrás de ellas (por ejemplo, Chü Yuan 332-296 a. de C.). Un poema de la antigua dinastía Han describía las montañas como abruptas y salvajes: ante ellas, espantado, el corazón de uno se detenía.

Las actitudes de los chinos hacia las montañas evolucionaron con el tiempo. Y aunque en sus pormenores los cambios no fueron estrictamente paralelos a los de Occidente, a grandes rasgos se puede percibir una secuencia común: en ambas civilizaciones el cambio se

inició a partir de una actitud religiosa, en la cual el temor reverencial se combinaba con la aversión, hasta llegar a una actitud estética, en la cual el sentido de lo sublime llegó a trocarse por una percepción de lo atrayente; y así hasta alcanzar la apreciación moderna de las montañas como recurso recreativo. En China, la valoración estética de las montañas tuvo su origen en el siglo IV d. de C., cuando un gran número de personas emigró a las ásperas regiones meridionales del país.[18] Sin embargo, las pinturas muestran que tan recientemente como en la dinastía T'ang (618-907), la figura humana todavía dominaba el arte pictórico. El hombre era la medida misma de la montaña, cuando no su igual.

Hacia finales de ese período, la naturaleza empezó a descollar y durante la dinastía Sung (960-1279) las pinturas del género «montaña y agua» alcanzaron preeminencia.

En Occidente, la apreciación estética de la naturaleza indómita tuvo lugar mucho después que en Oriente. Durante la Edad Media los escritores tendieron a sustituir la experiencia personal por la abstracción y la moralización, basándose en el simbolismo de la Biblia. Pero la epopeya *Beowulf*, creada a principios del siglo VIII, contiene pasajes que describen experiencias directas de la naturaleza, que explicitan los sentimientos, mezcla de fervor y temor, que el hombre experimentaba ante esos «valles rondados por los lobos» y aquellos «acantilados barridos por los vientos.»[19] En 1335, Petrarca subió al Mont Ventoux. Un amante de la naturaleza silvestre bien adelantado con respecto a su época, Petrarca a veces abandonaba la cama después de medianoche y se dirigía a las montañas para dar un paseo a la luz de la luna, proeza que ni los más audaces románticos de principios del siglo XIX se sintieron inclinados a emular. No en vano, hay cartas y poemas de Petrarca que muestran una actitud sentimental hacia la naturaleza —una manera de pintar el mundo inanimado para reflejar el estado de ánimo del escritor— que es raro encontrar con anterioridad al período moderno.

Hasta bien avanzado el siglo XVIII, la visión predominante con respecto a las montañas fue desfavorable. Este desafecto se manifiesta en la literatura. Marjorie Nicolson se ha referido al *English Parnassus* de Joshua Poole, publicado en 1657, donde el autor sugie-

re a los futuros poetas que usen unos sesenta epítetos para describir una montaña. De esos adjetivos, unos cuantos eran neutros (rocoso, escarpado) y otros tantos indicaban sentimientos pasajeros hacia lo grandioso (majestuoso, peine de estrellas). Pero eran más numerosos los que expresaban animadversión, como por ejemplo: «insolente, hosca, ambiciosa, árida, amenaza a los cielos, arrogante, desierta, tosca, inhóspita, glacial, estéril, hombros del trueno, solitaria, abandonada, melancólica, carente de caminos». Además, las montañas eran descritas como «ubres de la tierra, hinchazones, tumores, ampollas o verrugas».[20]

Unos cien años más tarde, los poetas románticos comenzaron a celebrar el esplendor de la montaña y sus gloriosas alturas, capaces de conmover el alma hasta el éxtasis. Ni remotas ni siniestras, las montañas ahora poseían una belleza sublime: lo más parecido al infinito que podía encontrarse sobre la faz de la tierra. Los poetas no estaban solos en su entusiasmo, pues incluso la experiencia de la montaña resultaba innecesaria: a pesar de que Emmanuel Kant nunca visitó una montaña, al definir la idea de lo sublime recurrió a una escena alpina. ¿Qué fue lo que produjo un cambio tan notable? Nicolson ha detallado en parte los vaivenes intelectuales ocurridos en los siglos XVII y XVIII que contribuyeron a una completa transformación de la valoración conferida a la montaña.

Aunque de forma reticente, un gran cambio ocurrió cuando se abandonó la idea del círculo como símbolo de la perfección. Esta creencia tiene raíces profundas y fue sostenida con vigor, llegando a penetrar diversos campos del pensamiento: astronomía, teología, literatura y las bellas artes. Si la perfección existía en alguna parte, era en los cielos, asiento de planetas que giraban en órbitas circulares. La Tierra, sin embargo, no era una esfera perfecta. Una opinión que tuvo influencia en el siglo XVIII mantenía que la Tierra sólo había adquirido su forma irregular, repleta de eminencias montañosas y abismos oceánicos, como resultado de la Caída. La suave inocencia de la corteza terrestre original se había derrumbado en una capa interior de agua. Lo que vemos como montañas y valles, no eran más que lamentables ruinas. Por un tiempo, sabios destacados (incluyendo a Newton) vieron con buenos ojos esta tesis; pero tal apoyo

se fue perdiendo a medida que la evidencia científica la iba refutando y una nueva estética rechazaba la identificación de la belleza con simples formas geométricas. Durante el siglo XVIII, un creciente número vez de escritores y pensadores proponía que lo irregular y lo inútil poseía en sí una belleza a la par maravillosa y terrible. La popularidad de lo chinesco así como la novedad y la aceptación del paisajismo chino terminaron por desarraigar toda insistencia en que lo formal y lo regular constituían los únicos cánones estéticos admisibles. Éstas fueron, en parte, las tendencias intelectuales que abrieron el camino hacia una nueva apreciación de las montañas.

Las actitudes hacia la montaña cambiaron también por otras razones. A medida que transcurría el siglo, viajar se hacía más fácil. Las montañas que llegaron a ser accesibles perdieron mucho de su intimidante fisonomía y la familiaridad apagó la exaltación. Por supuesto, mucho antes de 1750 hubo almas intrépidas que erraron por las montañas sin mostrar temor. Aún en el siglo XVI hubo quienes cruzaron los Alpes por placer. Y en el siglo siguiente, hubo más y más personas que viajaban por agrado o con propósitos científicos. Así, hacia 1700 se habían publicado numerosos relatos de viajes a través de los Alpes, que mezclaban lo fantástico con lo científico. Entre 1702 y 1711, Johann Jacob Scheuchzer, un gran explorador alpino de Zúrich, hizo nueve extensos viajes por las montañas. Botánico y también geólogo, Scheuchzer realizó mediciones barométricas de las alturas y especuló sobre el movimiento de los hielos. Al mismo tiempo, elaboró un catálogo razonado de los dragones que existían en Suiza, a los que pudo clasificar de acuerdo con los cantones.[21]

Scheuchzer también contribuyó a cambiar la apreciación de las montañas al desarrollar una teoría que argumentaba que el aire más leve de la montaña era bueno para la salud. En la exposición de su idea, podemos vislumbrar una suerte de precursor del folleto hotelero. Las montañas emergían bajo una luz diferente cuando eran consideradas como generadoras de poderes curativos. A su debido tiempo, esta creencia llevó a la construcción de sanatorios, hoteles e instalaciones turísticas de tanto éxito que, para los ricos, Suiza llegó a ser a la vez casa de reposo y lugar de diversiones. A mediados del siglo XIX, la imagen de la montaña había dado un giro inesperado:

lejos de ser un lugar que inducía estremecimientos de horror que sólo podían sobrellevar las almas fuertes, ahora era un lugar benigno y beneficioso para personas debilitadas o enfermas. En esa época Estados Unidos también descubrió la atracción de sus montañas occidentales. En la década de 1870 se lanzó una vigorosa campaña para atraer la atención hacia las Montañas Rocosas y su límpido aire, sus suelos secos y sus manantiales de agua mineral. Colorado fue proclamada la Suiza de América o, con un talante todavía más exaltado, Suiza pasó a ser considerada el Colorado de Europa.[22]

CAPÍTULO SIETE

Entorno, percepción y visión del mundo

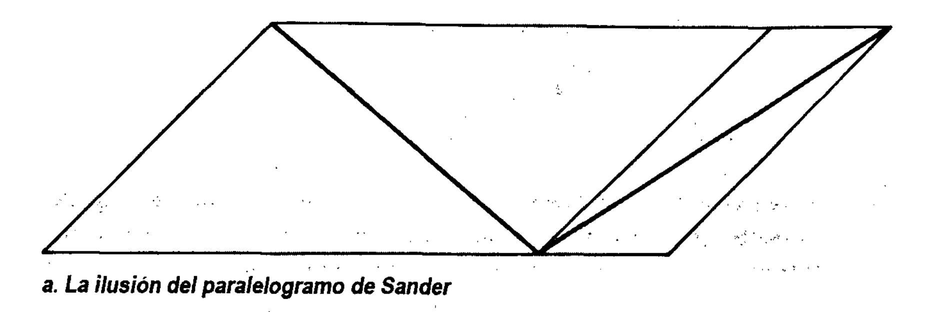
En el capítulo anterior hice un esbozo del papel que desempeña la cultura en el condicionamiento de la percepción y de los valores que los seres humanos desarrollan con relación al entorno. Al considerar el escenario físico como uniforme y constante, vimos cómo lo valoraban personas cuya experiencia, historial socioeconómico y objetivos eran diferentes; y también de qué modo —puesto que la sociedad y la cultura evolucionan— las actitudes hacia un determinado entorno pueden cambiar y aún invertirse con el tiempo. En este capítulo me referiré al efecto del escenario físico sobre las percepciones, actitudes y cosmovisiones, yendo de lo simple a lo complejo, es decir, desde el impacto del entorno en la interpretación de pistas visuales, hasta el desarrollo de una noción estructural del mundo sobre la base de las características físicas más importantes del hábitat.

Entorno y percepción

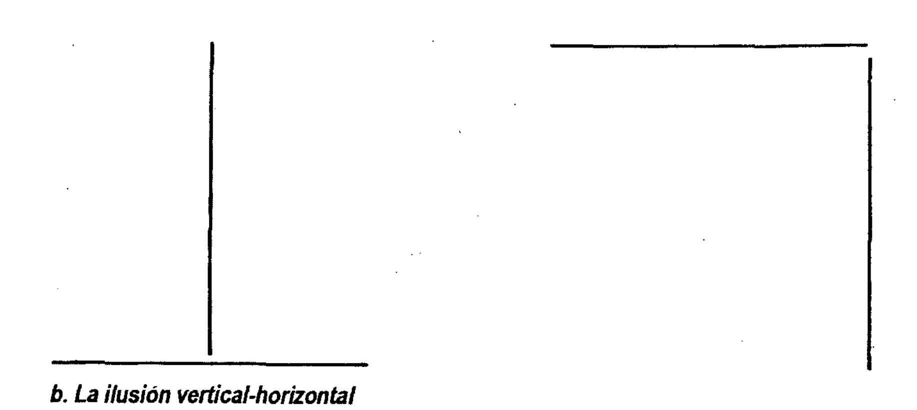
El hábitat humano varía mucho en carácter y se puede clasificar de diversas maneras. Una simple clasificación dicotómica puede dividirlos en dos categorías: «con carpintería» y «sin carpintería». El mundo que ha sido modificado por la carpintería está lleno de líneas rectas, ángulos y objetos rectangulares. Las ciudades son ambientes rectan-

gulares *par excellence*. Por el contrario, la naturaleza y el campo carecen de ángulos rectos. En el espacio de las culturas primitivas, hasta los refugios tienden a ser redondos como colmenas. Sin embargo, los paisajes rurales no están desprovistos de ángulos rectos: los campos de cultivo son a menudo rectangulares, aunque su forma rara vez se haga evidente desde el suelo. Las casas de campo tienen «carpintería» y, por cierto, muchos de los objetos que hay dentro de ellas son rectangulares: mesas, alfombras o camas. Se ha comprobado que las personas que viven en un entorno «con carpintería» adquieren una tendencia a percibir un paralelogramo no ortogonal dibujado sobre una superficie plana como una representación de una superficie rectangular que se extiende en el espacio (Figura 8a). Esta tendencia tiene gran valor funcional en espacios altamente modificados por la carpintería. Un habitante de la ciudad se enfrenta cotidianamente con objetos rectangulares que, en su retina, aparecen como imágenes no rectangulares. Para vivir en un mundo así, una persona debe aprender a interpretar que los ángulos agudos y obtusos propios de las imágenes de la retina derivan de superficies ortogonales. Como se trata de una interpretación automática que se reafirma continuamente, se podría predecir que los habitantes urbanos y los rurales difieren en la evaluación de la longitud de las líneas rectas y de la magnitud de los ángulos. Los que residen en climas fríos viven en un mundo con más carpintería que los que habitan en regiones cálidas, puesto que el frío obliga a las personas a pasar más tiempo dentro de casa. Las apreciaciones perceptivas de ambos grupos diferirían de una manera similar a la observada entre la gente de la ciudad y la del campo.

El entorno parece afectar la apreciación del individuo sobre la longitud de una línea vertical dibujada en un papel (Figura 8b). Una corta línea vertical en un dibujo puede representar una línea horizontal relativamente larga que se extiende desde el observador hacia el fondo. Uno puede exagerar la longitud de la línea vertical suponiendo que representa una línea horizontal escorzada. Consideremos el caso de un hombre que vive en una monótona llanura sobre la cual ha arado unos surcos. Para él, la única fuente de verticales en la imagen retiniana son los surcos que se extienden delante



a. La ilusión del paralelogramo de Sander



b. La ilusión vertical-horizontal

Fig. 8. Ambiente e ilusión.

de él. Estas líneas, que se alejan en la misma dirección que su campo de visión, están mucho más escorzadas que las horizontales transversales. Esta persona puede adquirir el hábito adaptativo de interpretar las imágenes verticales de la retina como líneas muy escorzadas en el plano horizontal. Siendo así, tal individuo debería ser más susceptible a la ilusión horizontal-vertical. Este razonamiento supondría que los habitantes de la selva pluvial y aquellos que crecen en patios pequeños rodeados de torres de apartamentos, son menos propensos a experimentar ilusiones de este tipo.[1] Empero, la evidencia experimental en apoyo a estos postulados es limitada y difícil de evaluar con certeza.

Agudeza de la percepción: el reto de los entornos adversos

Las personas pueden desarrollar una agudeza de percepción excepcional al adaptarse con éxito a un entorno adverso. En el Ártico, por ejemplo, hay períodos en que no hay horizonte que separe el cielo de la tierra y el panorama se vuelve visualmente indiferenciado. Sin embargo, los esquimales son capaces de viajar ciento cincuenta o más kilómetros a través de esas desoladas inmensidades. Más que visuales, sus indicadores tienden a ser acústicos, olfativos y táctiles. Les guían la dirección y el olor de los vientos, así como la sensación que les producen el hielo y la nieve bajo los pies. Los esquimales aivilik tienen, por lo menos, doce palabras diferentes para nombrar distintos vientos, y su vocabulario para referirse a las diferentes clases de nieve es igualmente feraz. En agudo contraste, el habitante urbano posee un vocabulario muy limitado, no sólo para designar la nieve o el hielo, sino también para nombrar otros aspectos de la naturaleza que le afectan a diario, tales como los cambios meteorológicos o del relieve. No obstante, si el hombre de la ciudad se convierte en un esquiador entusiasta, pronto aprenderá a percibir calidades diferentes en las superficies nevadas, adquiriendo un vocabulario nuevo para designarlas.

El bosquimano del desierto de Kalahari ha respondido con éxito al desafío que representa su mezquino ambiente. El requerimiento diario de energía de un bosquimano activo es de unas 1.975 calorías y el alimento del que dispone en un día promedio representa unas 2.140 calorías. De modo que, al contrario de lo que muchos creen, el bosquimano no vive al borde de la hambruna.[2] Para tener éxito en el desierto, un cazador-recolector debe desarrollar una agudísima percepción sensorial, especialmente en lo que atañe a la visión. Hay testimonios notables sobre la agudeza visual de este pueblo. Según Elizabeth Thomas, los bosquimanos gikwe pueden deducir muy rápidamente en qué momento ha pasado por un lugar un ciervo, un león, un leopardo, un pájaro, un reptil o un insecto. Pueden distinguir ciertas huellas específicas entre cincuenta e inferir correctamente el tamaño, el sexo, la constitución y el estado de ánimo del gran antílope que las acaba de hacer. Conocen los animales tanto

por las sutiles marcas que dejan en la arena como por su presencia física. Cuando conocen a alguien por primera vez, sus mentes registran instintivamente no sólo los rasgos de su semblante, sino también la huella de sus pies.[3]

Como recolectores, los bosquimanos están igualmente prestos para reconocer los testimonios ecológicos y botánicos y decidir cuáles son las frutas o raíces comestibles. Laurens van der Post señala: «Una hoja diminuta, casi invisible entre las hierbas y las espinas, que apenas asoma a la superficie de arena roja y que para mí no se distingue de tantas otras, les impele a arrodillarse y excavar hábilmente con sus bastones para extraer lo que yo, ignorante de la botánica del Kalahari, llamaría zanahorias, patatas, puerros, nabos, boniatos o alcauciles».[4]

La parte del desierto de Kalahari donde viven los bosquimanos gikwe no sólo es árida, sino también desprovista de puntos de referencia, excepción hecha del baobab. Sin embargo estos árboles crecen tan distantes entre sí que en algunas áreas simplemente no se avista ninguno. No obstante, para los bosquimanos el desierto no es monótono ni vacío. Poseen un conocimiento extraordinariamente detallado de su área de actuación que, para cada partida de unas veinte personas, puede alcanzar una extensión de varios cientos de kilómetros cuadrados. Dentro de su territorio, el bosquimano «conoce cada arbusto y cada piedra, cada accidente del suelo y, por lo general, ha dado un nombre a cada lugar de la sabana donde pueda crecer alguna planta comestible, aun si ese lugar tiene sólo unos pocos metros de diámetro, o contiene apenas una solitaria mata de hierbas altas o un árbol con una colmena de abejas. De esta manera, cada grupo conoce y da nombre a centenares de lugares».[5]

La dieta de sostén de los bosquimanos cuando —durante la temporada canicular— se acaban los melones (*tsama*), es una raíz fibrosa e insulsa a la que llaman *bi*. Los gikwe pueden recordar la ubicación de un *bi* en particular, a pesar de su insignificancia, aun tras ausencias de varios meses de aquél lugar.

Los gikwe tienen una agudeza visual muy desarrollada. En la parte norte del Kalahari, al sur del río Okovango, viven los bosquimanos kung. Su entorno es también árido, pero a diferencia de la región gikwe, la superficie es ondulante y muestra aquí y allá grupos

de árboles pequeños, además de cerros y llanos arcillosos que después de la lluvia se transforman en lagunas poco profundas. Así, siendo la región menos rigurosa, los kung pueden vivir con mayor holgura. A diferencia de los gikwe, sufren menos apremio a la hora de conseguir alimento o agua; y, aunque conocen hasta el último detalle las vastas zonas de su territorio y saben con seguridad dónde encontrar animales de caza y alimentos naturales, no necesitan aprender a reconocer cada uno de los indicios que les permiten situar cada raíz en particular, al igual que lo hacen los gikwe.

Entorno y cosmovisión

El entorno natural y la visión del mundo están estrechamente relacionados: la cosmovisión, a menos que se derive de una cultura extranjera, se forma necesariamente a partir de los factores preponderantes de la realidad física y social de un pueblo. En sociedades no tecnológicas, el entorno material está compuesto por la naturaleza y sus innumerables contenidos. Así como los medios de sustento, la cosmovisión refleja los ritmos y las limitaciones del ambiente natural. Para ilustrar esta relación, empezaremos con la selva pluvial del Congo y la meseta semiárida del suroeste de Norteamérica: el uno, un entorno totalizador dentro del cual la gente puede vivir completamente inmersa; el otro, notable por el rigor arquitectónico de sus hitos de referencia. Después consideraremos cómo las sociedades dualistas extienden sus polaridades a los ambientes fuertemente dicotomizados (montaña-mar, selva pluvial-pradera) donde viven. Por último, nos ocuparemos de ver hasta qué punto las cosmologías de los antiguos pueblos del Oriente Próximo llevan la impronta de sus respectivos entornos.

EL AMBIENTE DE LA SELVA

En cuanto hábitat humano, la singularidad principal del entorno de la selva pluvial estriba en su capacidad de envolverlo todo. No hay diferenciación entre cielo y tierra; no hay horizonte; se carece de pun-

tos de referencia; no existe una altura de tierra destacada que pueda reconocerse; no hay ningún árbol que crezca completamente aislado como el baobab de la llanura del Kalahari; no hay vistas en la distancia. Los pigmeos bambuti de la selva pluvial del Congo no viven tanto en la tierra, con los cielos arriba y el averno abajo, como dentro de un elemento que todo lo abarca. Las estrellas no figuran en su cosmografía. El mismo Sol no es un disco resplandeciente que sigue una trayectoria en el cielo, sino fragmentos de una luz temblorosa en el suelo de la selva. De las doscientas o más leyendas recogidas entre los pigmeos, sólo tres tienen que ver con la creación del mundo o con las estrellas y el cielo, y parecerían influidas por leyendas provenientes de otros pueblos africanos.[6]

El sentido del tiempo está abreviado. Sus leyendas revelan una falta de interés por el pasado y su memoria genealógica es reducida. Las variaciones estacionales en la selva pluvial son mínimas: el inmensamente rico reino vegetal atraviesa por complejos ciclos vitales sin que ninguna manifestación visual ostensible ponga en evidencia sus mudanzas. Aunque los pigmeos tienen un conocimiento detallado de la fauna y la flora que les resulta útil, este conocimiento no incluye las actividades cíclicas. No son conscientes, por ejemplo, de que las larvas acuáticas que les sirven de alimento se transforman en mosquitos, o que la oruga se transforma en mariposa.[7]

Un efecto que el ambiente de la selva pluvial tiene sobre la percepción es el acortamiento de la perspectiva. Todo lo que se ve, se percibe a corta distancia. Durante la caza, la presa denota su presencia principalmente por el sonido, hasta que de pronto aparece a pocos metros del cazador. Fuera de la selva pluvial los pigmeos se sienten aturdidos por la distancia, la ausencia de árboles y la nitidez del relieve. Parecen incapaces de leer los indicadores de la perspectiva. Colin Turnbull describe la perplejidad de un pigmeo llamado Kenge, cuando lo llevaron a los abiertos pastizales cercanos al lago Edward. Bien por debajo de donde ellos se encontraban, a una distancia de varios kilómetros, se apacentaba un rebaño de búfalos. Kenge preguntó Turnbull, «¿Qué clase de insectos son ésos?».

Cuándo le dije a Kenge que los insectos eran búfalos, se rió a carcajadas y me dijo que no le soltara mentiras tan estúpidas. Cuando Henri, que estaba muy intrigado, le repitió lo mismo, añadiendo que los visitantes del parque debían ir siempre con un guía porque había muchos animales peligrosos, Kenge todavía no podía creernos, aunque forzaba la vista para ver más claramente. Quiso saber de qué búfalos se trataba, puesto que eran tan pequeños. Cuando le dije que a veces tenían casi el doble de altura que un búfalo de la selva, se encogió de hombros y dijo que no estarían allí al descubierto si de verdad fuesen tan grandes. Traté de explicarle que los animales estaban posiblemente tan lejos como la distancia entre Epulu y la aldea de Kopu, más allá de Eboyo. Entonces comenzó a quitarse el barro de brazos y piernas, pues había perdido todo interés en nuestras fantasías.[8]

En otra ocasión, Turnbull señaló un barco en medio del lago. Era un barco pesquero grande con varias personas a bordo, pero Kenge pensó que se trataba de un trozo de madera que flotaba.

Los pigmeos bambuti no tienen estrellas, estaciones del año, cielo ni tierra, fenómenos tan prominentes en la cosmovisión de la mayoría de los demás pueblos. En su lugar, disfrutan de la selva que todo lo provee, manteniendo con ella una identificación muy acentuada. Esta estrecha relación con la selva se expresa de muchas maneras. Las relaciones sexuales, por ejemplo, se realizan en un claro del bosque antes que en una choza. Un pigmeo puede bailar solo en la selva, pero para él, está bailando *con* la selva. Al recién nacido se le baña en agua mezclada con zumo de vid selvática. También le atan vides alrededor de la cintura y le adornan las muñecas con pulseras decoradas con trocitos de madera. Al llegar a la pubertad, las chicas renuevan su contacto con las vides y las hojas de la selva; las utilizan como adornos, vestidos y ropa de cama. Durante una crisis como, por ejemplo, una cacería fracasada, una enfermedad o una muerte, los hombres se reúnen a cantar canciones que puedan despertar al espíritu benévolo de la selva. La trompeta *molimo,* un instrumento ritual, se lleva a diferentes partes de la selva; un joven la toca haciendo eco a las canciones que entonan los hombres. Asimismo, el sonido de la trompeta intenta atraer la atención de la selva hacia la gente afligida. En ese ambiente omnipresente y carente de puntos de referencia, no sorprende que los pigmeos atribuyan

una importancia especial a los sonidos de procedencia incierta. En el canto, el sonido importa más que las palabras. La idea más clara que los pigmeos tienen respecto a lo sobrenatural, en cuanto estado más allá de la muerte, más allá de hombres y animales y más allá de hombres que podrían transformarse en animales, es la bella canción de un pájaro.[9]

EL COSMOS ESTRUCTURADO DE LOS INDIOS PUEBLO

La cosmovisión de los indios pueblo del suroeste de Norteamérica es, en muchos sentidos, la antítesis de la que tienen los pigmeos del Congo. Es también menos específica, ya que sus rasgos principales son compartidos con otros pueblos. Un indio pueblo de Santa Ana encontraría más fácil aceptar las cosmografías estructuradas de los egipcios y los chinos que el ambiente indiferenciado de los pigmeos. Es posible que nos sintamos inclinados a creer que, cuando hablamos de estilos de vida, el mayor contraste se presenta entre una tribu no alfabetizada y los ciudadanos de una sociedad urbanizada. En realidad, el contraste que los pueblos «primitivos» presentan entre sí puede ser igualmente acusado si viven en entornos naturales totalmente diferentes.

El cosmos de los indios pueblo está espacialmente bien definido y estratificado y es rotatorio. Su entorno natural es la meseta semiárida, que presenta a los ojos dramáticas vistas y destacados puntos de referencia, tales como mesas, despeñaderos y precipicios de escultórico rigor. La tierra se presenta en capas: los precipicios exponen estratos multicolores de arenisca y pizarra, rematados aquí y allá por negra lava basáltica. Cuando el Sol está bajo, el colorido es brillante. El azul del cielo, el beige y el rojizo de la tierra, el verde oscuro de las desperdigadas coníferas y el azul de los manantiales y las lagunas se yuxtaponen: en la brillante paleta del suroeste, los colores nunca se funden unos con otros. Para su sustento, los indios cultivan la tierra. Los cultivos principales en los tiempos anteriores a la conquista eran maíz, judías, calabazas y probablemente algodón. Los españoles introdujeron: trigo, avena, cebada, melocotones, al-

baricoques, manzanas, uvas, melones, pimientos y otros productos vegetales. El repertorio de alimentos se ha enriquecido mucho pero los ritmos agrícolas y los rituales que les acompañan siguen siendo, en esencia, los mismos.

Lugar, ubicación y dirección constituyen variables prominentes en la cosmovisión de los indios pueblo. Para los de Santa Ana, la tierra es cuadrada y está estratificada. Cada rincón contiene una casa en la que vive un dios o un espíritu. Otras cuatro casas, que corresponden quizás a espíritus, se sitúan en los puntos cardinales. La idea de «casa» parece ser importante para los indios pueblo en general; a toda criatura, natural o sobrenatural, le corresponde una. Existen casas para los vivos y para los muertos, para las nubes, el Sol, las mariposas y los perros. Los puntos cardinales se conocen como «oeste medio», «este medio», «norte medio» y «sur medio». El eje vertical está definido por el cenit y el nadir. Cada una de las seis orientaciones del espacio tiene su propio color y animal, en un despliegue de correspondencias que recuerda las ideas cosmográficas de los chinos. El carácter geométrico y orientado del cosmos se encuentra reproducido, aunque débilmente, en la disposición de las casas. En poblamientos como los de Acoma, Santo Domingo, Santa Ana y San Juan, las casas se sitúan en filas paralelas; en otros, las viviendas se disponen circundando uno o más patios. Las calles rara vez tienen nombre pero, a veces, ciertas partes de la aldea reciben apelativos direccionales. En el pueblo de Santa Ana hay tres patios: el más grande se llama «plaza central», en donde se celebran los bailes principales; y los otros dos se conocen respectivamente como plaza del «rincón norte» y plaza «del este».[10]

La dimensión vertical del cosmos de los pueblo está presente en las direcciones del cenit y del nadir, en la estratificación de la tierra en capas de colores —desde el blanco en el nivel inferior hasta el estrato amarillo de la superficie, pasando por el rojo y el azul— y en el mito de la Creación. Por lo general, este mito cuenta que lós individuos originarios vivían dentro de la tierra y describe cómo treparon por las capas sucesivas hasta emerger a la superficie por el norte, en Shipap. El lugar de salida era demasiado sagrado como para quedarse allí, por lo que se trasladaron al sur. En la leyenda de Santa Ana, el traslado los llevó a la Casa Blanca, donde vivieron con los

dioses que les enseñaron tradiciones, ceremonias y canciones que promovían la fecundidad. El traslado siguiente, otra vez hacia el sur, los llevó al lugar del centro.[11] El mito zuni es algo diferente: su mundo es circular, no cuadrado, y ellos se llaman a sí mismos «los que descendieron las escaleras, hijos de los Jefes del Maíz» sugiriendo así un origen en lo alto más que en lo de abajo.

De entre los objetos, el Sol, el cielo, la tierra y el maíz desempeñan papeles preponderantes en la mitología de los indios pueblo. El Sol es muy poderoso y comúnmente se refieren a él como «el padre» o «el viejo». Se le rezan oraciones para conseguir longevidad; es una deidad de la caza y su calor confiere fertilidad al campo. Todos los días el Sol realiza un viaje por el cielo, llegando en el crepúsculo a su casa, en el oeste. En tiempos antiguos los indios rociaban harina de maíz o polen y rezaban una oración al amanecer. El cielo es otro importante ser espiritual. A la tierra se le llama «madre» o «madre tierra». El maíz también es trascendental: cuerpo y espíritu en la vida de la comunidad pueblo. Las nubes albergan a los espíritus del agua y también se las identifica con los muertos. Montañas y mesas también tienen poder: allí reside lo sobrenatural. En cuanto a las cuatro montañas sagradas de los puntos cardinales, ellas son en sí mismas sobrenaturales. Los manantiales son centros ceremoniales.

El ciclo del Sol rige el calendario agrícola y el ceremonial. Entre los hopi, las fechas para plantar se establecen según el avance del Sol hacia el solsticio de verano, proceso que es calibrado por las sucesivas posiciones del Sol que asciende, relativas a ciertos puntos de referencia en el horizonte. La siembra debe cesar con el solsticio. Los zuni no tienen un tiempo especial destinado a la siembra, pero observan el solsticio de verano que determina el comienzo de la temporada de danzas para promover las lluvias de verano. La cosecha da comienzo a otra ronda de actividades que requiere estrictas observancias. Otoño y principios de invierno señalan que es tiempo de cazar, construir viviendas o repararlas, mientras que el invierno es el tiempo para contar cuentos, jugar y contraer matrimonio.[12]

Así como el muy diferenciado espacio de los indios pueblo contrasta con el ambiente visualmente desorganizado de los pigmeos bambuti, también su atiborrado calendario de celebraciones difiere

de la monotonía temporal en que viven los habitantes de la floresta. No es que el ambiente de la selva pluvial carezca de variedad; todo lo contrario. Pero es monótono, puesto que el año no está marcado por cambios estacionales. Aún en una sociedad pequeña y armoniosa, sus miembros, puesto que viven en la más íntima compañía, necesitan desahogar de algún modo las tensiones acumuladas. A diferencia de los indios pueblo, los pigmeos no consiguen tal desahogo con cambios de actividad o con ceremonias ligadas a las estaciones. Para ellos tal paréntesis se produce durante la temporada de la miel, que dura dos meses y ocurre alrededor de junio. Durante este período el alimento es fácil de obtener y el grupo de cazadores se separa en unidades más pequeñas que vagan por su cuenta por la selva en busca de miel, reuniéndose al final de la temporada en grupos de composición diferente. Este cambio permite que se olviden viejas discordias y se forjen nuevas amistades.

ENTORNO DICOTOMIZADO Y ACTITUDES DUALISTAS

Ya hemos hecho notar la tendencia de la mente humana para organizar los fenómenos en polos opuestos: vida-muerte, luz-oscuridad, cielo-tierra, sagrado-profano. En algunas sociedades esta estructura dualista penetra en diferentes niveles del pensar, afectando así a la organización social de un pueblo, así como a su cosmología, arte y religión. El propio ambiente natural puede prestarse a esta visión dualista, reforzando así esta tendencia al mostrarse como un símbolo visible de polaridad. Vimos en el Capítulo 3 cómo en el archipiélago indonesio las polaridades influyen en el pensamiento y las pautas sociales, y cómo un ambiente naturalmente dicotomizado —montaña-agua— simboliza, para el balinés en particular, las contradicciones de la existencia. Consideremos otro ejemplo: el de la tribu africana lele de Kasai.[13] Los lele se han adaptado con éxito a un ambiente diametralmente diferenciado. La organización dualista de su vida económica, social y religiosa parece inextricablemente ligada a la dicotomía de la naturaleza.

Los lele viven en la región sudoeste de la selva pluvial del Congo,

al sur y al oeste del *río* Kasai, en una zona donde la densa selva ecuatorial cede paso a la pradera. El entorno está dividido en valles densamente arbolados y colinas cubiertas de hierba. Los lele son cazadores y agricultores y viven en aldeas construidas en la pradera. Cada una de ellas está rodeada por un círculo de palma de rafia, más allá del cual está la hierba y los matorrales que conducen a la selva. Su alimento básico es el maíz, que cultivan en la selva mediante el método de cortar y quemar. Hombres y mujeres participan en esta labor, aunque hay otras actividades económicas que se asignan en función del sexo. Por ejemplo, la caza y la recolección de plantas medicinales son trabajos exclusivamente masculinos, mientras que cuidar de los viveros de peces en los arroyos del pantano y cultivar cacahuetes en la pradera constituyen trabajos femeninos. Los valores rituales y la actividad económica parecen no estar relacionados. La religión lele no se centra en la palma de rafia, a pesar del gran papel que desempeña en su economía. Todos los productos de la palma se utilizan, sea en la construcción de chozas o en cestería, en la elaboración de astiles de flechas y en la obtención de fibras para tejer telas de rafia. Además, la palma produce un vino no fermentado que es el segundo producto básico de la dieta lele. El cultivo del maíz tampoco tiene significados rituales. Por otro lado, desde el punto de vista religioso y social, la caza tiene una enorme importancia para los lele, a pesar de que como cazadores son mediocres y la carne no es, desde un punto de vista nutricional, imprescindible en su dieta.

El bosque tiene una mística que no se halla en la pradera y las aldeas. Según Mary Douglas ha señalado:

> El lele habla de [la selva] con un entusiasmo casi poético. Dios se la otorgó a ellos como fuente de todas las cosas buenas. A menudo, oponen la selva a la aldea. En las horas de mayor calor, cuando la polvorienta aldea se vuelve demasiado calurosa, se refugian en la fresca oscuridad de la selva ... Los hombres se jactan de que allí pueden trabajar todo el día sin sentir hambre, mientras que en la aldea siempre están pensando en la comida. Para expresar «ir a la selva», utilizan el verbo *nyingena*, o entrar, como si hablaran de entrar en una choza o sumergirse en el agua, lo que da la impresión de que consideran la floresta como un elemento separado.[14]

Siendo la selva un dominio masculino, la pradera queda para las mujeres. No obstante, la pradera no tiene prestigio: es seca y árida y el único cultivo que prospera en esa tierra lavada de nutrientes es el cacahuete. Y el cacahuete es el único producto agrícola del cual las mujeres cuidan de principio a fin. Aunque ayudan a los hombres en los cultivos de grano en la selva y en la confección de muchos artículos derivados de la palma de rafia, los hombres no sólo no ayudan a las mujeres con las labores del cacahuete sino que incluso evitan siquiera mirar el trabajo en desarrollo. Las mujeres lele tienen un conocimiento mucho más detallado de la pradera que los hombres. En los días en que la selva es tabú para las mujeres, a menudo ellas se las arreglan para encontrar sustitutos en la pradera, tales como saltamontes en la temporada seca y orugas en la estación húmeda. La selva, fuente de consuelo para los hombres, resulta oscura y vagamente amenazante para las mujeres.

Entornos ribereños: cosmología y arquitectura

Dos antiguas civilizaciones de Oriente Próximo, las de Egipto y Mesopotamia, se desarrollaron en entornos rivereños. Sus cosmovisiones fueron diferentes, reflejando las experiencias disímiles que estos pueblos tuvieron con una naturaleza que gobernaba cada una de las facetas de sus vidas, con orden en Egipto y algo caprichosamente en Mesopotamia.

EGIPTO

Los accidentes geográficos dominantes de Egipto son el desierto y el río Nilo. El desierto no puede sostener la agricultura sin algún tipo de riego. De un gran tajo, el Nilo hiere al país de arriba a abajo, confiriendo gran fertilidad a esas inmensidades de arena pardusca. Las inundaciones del Nilo son notablemente regulares, proporcionando anualmente a los valles de su cuenca no sólo agua, sino el fructífero légamo. El Sol que brilla en un cielo despejado constituye otro factor de extraordinaria importancia para el egipcio, quien detesta la oscuridad y el frío. Una oración antigua rogaba por el triunfo del Sol sobre las nubes y la tempestad.[15] Las nubes pueden traer lluvias, pero Egipto no depende de la lluvia. Las nubes esconden el Sol, lo que en invierno causa una caída apreciable de la temperatura. Cuando el Sol está alto, el aire limpio y seco permite que la temperatura suba bruscamente. Cuando el cielo está cubierto, y aún más, cuando el Sol se hunde a diario en el horizonte occidental, el frío sobreviene con rapidez. El egipcio, que lleva poca vestimenta, siente el frío que, unido a la oscuridad, es una premonición de la muerte. Comparados con el Sol y el Nilo, otros aspectos de la naturaleza son relativamente poco importantes.

Los valores medioambientales de los antiguos egipcios se atesoraron en el idioma. Como se podría esperar, verde era un color favorito y se lo identificaba como «bendito», mientras que el pardo rojizo se asociaba con las dunas y el territorio extranjero, significando también «despreciado». El jeroglífico para Egipto era , una tajada de tierra negra y fértil; mientras que un signo compuesto de tres elevaciones significaba a la vez «desierto», «tierras altas» y «país extranjero». En epístolas que se han conservado, se observa que para el egipcio antiguo los paisajes foráneos, más allá de su fértil valle, resultaban poco atractivos. O eran muy escarpados o padecían inundaciones impredecibles; o había demasiados árboles o el cielo era «oscuro durante el día». El egipcio diferenciaba también el agua proveniente de las lluvias, conocidas como «el Nilo del cielo», del Nilo verdadero, que provenía del inframundo. La lluvia se destinaba al uso de pueblos extranjeros y de las bestias de las tierras altas, mientras que el Nilo servía al pueblo de Egipto. Mientras aquélla era inconstante, éste era fiable.[16]

El curso del Nilo ejercía una poderosa influencia en el sentido de orientación del egipcio. La expresión «ir al norte» significaba también «ir río abajo», y la locución «ir al sur» quería decir también «ir río arriba» o contra la corriente. Cuando un egipcio visitaba el Éufrates, debía describir su curso con circunloquios tales como: «esa agua circulante que va río abajo cuando va río arriba». En los tiempos en que el idioma egipcio estaba en formación, la dirección sur

dominaba el mundo del habitante del Nilo. Se situaba mirando al sur, origen de las aguas de inundación y de la vida. La palabra para «sur» era la misma que designaba «cara», y la expresión usual para «norte» estaba relacionada con una palabra que significaba «parte posterior de la cabeza». Mirando al sur, el este vino a ser identificado con la izquierda, y el oeste con la derecha.[17]

El sentido principal de la historia religiosa egipcia puede encontrase en la rivalidad entre los dos grandes fenómenos de la naturaleza, el Sol y el Nilo.[18] En los tiempos protohistóricos que siguen a la conquista del Alto Egipto por parte del Bajo Egipto, el Sol desafió la supremacía del Nilo. En la región del delta (Bajo Egipto) los mil veces bifurcados canales del Nilo se extendían como varillas de abanico y ya no eran testimonios geográficos distinguibles ni servían como guía direccional. Nada podía llamar la atención del ojo en la amplia y llana superficie del delta. En ese lugar, la característica dominante era el Sol, realizando su diaria trayectoria por el cielo. No resulta sorprendente que los habitantes más antiguos hubiesen dependido del Sol para orientarse, o que hubiesen desarrollado una teología en torno al astro rey. La teología solar del Bajo Egipto se superpuso así a la teología del río Nilo, propia del Alto Egipto; y un eje este-oeste se extendió cruzando el eje norte-sur. Entonces se hizo necesario hacer ajustes en la mitología. En una cosmovisión dominada por el Nilo, la región de las estrellas circumpolares constituía el objetivo de los muertos, porque ellas eran las únicas que nunca desaparecían bajo el horizonte. Con el predominio de la mitología del Sol, el lugar de entrada al inframundo se trasladó hacia el oeste, al lugar donde el Sol mismo moría cada día.

El entorno egipcio se dispone simétricamente alrededor del río Nilo. A ambos lados se extienden campos fértiles; la ribera occidental se refleja en la ribera oriental, los precipicios que delimitan el valle en un lado, son equilibrados por aquellos que hacen lo propio en el lado opuesto; y más allá, en su desolación, los desiertos de cada banda son iguales entre sí. ¿Pudo esta simetría de la naturaleza haber influido en el desarrollo de la cosmovisión egipcia? La civilización del Nilo es notable por la sencilla grandiosidad con la que el ideal de equilibrio se expresa en la cosmología, el arte y la arquitectura. Las simetrías geográficas entre el este y el oeste son reiteradas por simetrías a lo largo del eje vertical. En el centro del cosmos está la tierra (*Geb*), que tiene la forma del Valle del Nilo —un plato de bordes altos— y flota en las aguas primordiales (*Nūn*), en donde la vida tuvo su origen. Por encima de la tierra está el cuenco invertido del cielo, la diosa del cielo (Nūt), y por debajo, el contracielo (*Naunet*), circundando el inframundo.[19]

Estas creencias cósmicas encuentran expresión en la arquitectura monumental de Egipto. Consideremos la pirámide. Se compone de cuatro triángulos isósceles iguales que convergen en un solo punto. La base es un cuadrado exacto que se orienta de forma precisa con respecto a los puntos cardinales. La Gran Pirámide de Keops se aleja apenas tres minutos y seis segundos del norte magnético. La interacción entre pirámide y cosmos está subrayada por la precisión de su orientación. La base cuadrada y los triángulos isósceles acentúan esa impulsión hacia la simetría que se evidencia también en otros dominios expresivos de la vida egipcia. El triángulo que apunta hacia arriba presenta una asociación intrínseca con la llama ascendente, probablemente un símbolo masculino de fecundidad. Es el polo opuesto del triángulo que apunta hacia abajo, el cual aparece con frecuencia durante el cuarto milenio a. de C. en figurillas egipcias y mesopotámicas que representan a diosas de la tierra.

La pirámide existió como parte de un gran complejo arquitectónico, cuyo propósito era dotar de un escenario apropiado a la representación de un magno ritual, a saber, la transformación del fallecido rey de transitorio ser terrenal en deidad eterna. Al igual que el Sol se movía de Este a Oeste, cumpliendo así su ciclo diario de nacimiento, vida y muerte, las etapas en la deificación final del rey entrañaban un movimiento hacia el Oeste, desde el valle de la vida terrenal hasta la meseta del desierto. En el templo del valle, en la frontera de la vegetación, el cadáver se limpiaba y momificaba. Un paso elevado ascendía unos treinta metros desde el templo del valle hasta el templo mortuorio, situado en el flanco oriental de la pirámide. En el débilmente iluminado templo del valle, la atmósfera era misteriosa y el largo vestíbulo del paso elevado, oscuro. Desde allí, la momia del rey era llevada al patio del sol, grande y abierto, y lue-

go al templo de la pirámide donde el rey se transformaba ritualmente en un dios. El paso final consistía en bajar el sarcófago al corazón de la pirámide por la entrada septentrional. La pendiente de la entrada, prolongada hacia el cielo, iba a encontrarse con la estrella polar. La región de la estrella polar era la residencia de los muertos y asimismo la región occidental, donde se ponía el Sol; de este modo, en la pirámide, ambas ideas encontraban su expresión. La pirámide era una tumba; aunque también simbolizaba, como el montículo primigenio, la llama surgente y el Sol, la vida eterna.[20]

El rey egipcio era un dios y su gobierno era divino. Ningún otro poder disputaba su autoridad. La religión egipcia impulsaba la centralización en un grado superlativo, culminando en la persona del rey. Egipto fue uno e indivisible; supo muy poco de guerras civiles y casi nada de invasiones extranjeras armadas. De ahí que la gran mayoría de las ciudades no estuvieran amuralladas. Tampoco las ciudades gozaron de una gran importancia social o política. La única que importaba era la capital, residencia del rey; pero incluso ésta estaba totalmente supeditada al rey y se trasladaba de un lugar a otro según convenía al cambiante arbitrio de cada nueva dinastía. La capital podía gozar de riquezas y magnificencia, pero no podía jactarse de su capacidad o espíritu cívicos. De hecho, no se conoce mucho acerca de ninguna capital egipcia excepto Akhetaton (Tell el Amarna), una ciudad no amurallada que se extendía cerca de ocho kilómetros por la ribera oriental del Nilo. Akhetaton carecía de una ciudadela interior y no tenía témenos sagrados. Templos, palacios reales y oficinas del Estado estaban emplazados casi al azar. Esta apariencia poco organizada de la ciudad está reñida con la marcada inclinación hacia la simetría y el equilibrio que encontró tan rigurosa expresión en las pirámides y en otros aspectos de la cosmovisión egipcia.[21] A diferencia de los asentamientos de otros antiguos centros de civilización, los egipcios no se organizaron según dicha cosmovisión. No obstante, el propio Egipto —en un extremo de la escala— y sus estructuras rituales —en el otro—, se ajustaron al paradigma cósmico.

MESOPOTAMIA

Los entornos naturales de Egipto y Mesopotamia son semejantes: ambos países carecen de lluvias y sus agriculturas dependen del agua de los grandes y perennes ríos que discurren por ellos. Pero hay diferencias importantes.

El clima de Egipto es verdaderamente árido; el de Mesopotamia es, desde el punto de vista del agricultor, menos riguroso. La región más baja de la llanura mesopotámica recibe, como término medio, entre diez y veinte centímetros de lluvia al año, mientras que en la región más alta la lluvia es suficiente para la agricultura, sin que se requiera irrigación. El don especial del Nilo para Egipto estriba en su regularidad. En comparación, el Tigris y el Éufrates tienen regímenes mucho menos previsibles. Por lo general, el máximo caudal de estos ríos se produce en primavera, con el derretimiento de las nieves y con las lluvias. Sin embargo, las lluvias cerca de las fuentes de estos ríos son muy variables. En la cuenca superior del Tigris se han registrado precipitaciones de hasta veinticinco centímetros en una semana; y cuando al agua de las lluvias se suma la del derretimiento de las nieves, la inundación resultante puede ser desastrosa. Las aguas profundas de las inundaciones, que pueden tardar meses en drenarse, han cubierto repetidas veces las llanuras más bajas de Mesopotamia. El paisaje egipcio está bien definido y simétricamente dispuesto a lo largo del río Nilo. En comparación, el paisaje mesopotámico resulta indiferenciado: arena, llanura aluvial, pantanos de juncales y lagos que confluyen unos con otros. El curso mismo de los ríos no está demarcado claramente por las tierras inundadas de su cercanía: en consecuencia, esos ríos no pueden ser, como el Nilo, indicadores para la orientación espacial.

Hacia finales del tercer milenio a. de C., los habitantes de Mesopotamia habían iniciado una civilización urbana y desarrollado una cosmovisión propia que reflejaba ciertas características de su entorno. En un mito sobre el origen del mundo, el principio estaba representado como un caos de las aguas compuesto de tres elementos: las aguas dulces (*Apsu*), el mar (*Ti'amat*) y la niebla (*Mummu*). Las nupcias entre *Apsu* y *Ti'amat* alumbraron dos dioses que representan el légamo. El mito parecería haber hecho una transposición de un fenómeno fácil-

mente observable en la naturaleza: cuando el agua dulce corre a unirse con el mar, se deposita lodo y aparece tierra. El cosmos completo era la tierra, que consistía en un disco plano. Sobre éste, existía un vasto espacio vacío, encerrado por una superficie sólida con forma de bóveda. Entre el cielo y la tierra estaba el *lil*—aire, aliento y espíritu—, que al expandirse separaba el cielo de la tierra. Rodeando el cielo-tierra (*an-ki*) por todos lados, incluyendo cima y fondo, estaba el mar infinito.[22]

Un panteón con centenares de dioses supervisaba el universo. Los dioses diferían considerablemente en cuanto a función e importancia. Las cuatro deidades más importantes eran el dios-cielo (*An*), el dios-aire (*Enlil*), el dios-agua (*Enki*) y la gran diosa-madre (*Ninhursag*). Generalmente, estos cuatro dioses encabezaban las jerarquías divinas y eran a menudo representados como un grupo que actuaba al unísono.[23] El habitante mesopotámico, a diferencia del egipcio, no consideraba el orden cósmico como dado; era algo que debía ser mantenido constantemente y administrado como un Estado, a través de un consejo de dioses. La naturaleza mesopotámica, comparada con la naturaleza egipcia, era difícil de gobernar.

> La crecida, cruel a los ojos del hombre; inundación todopoderosa que fuerza las presas y derriba los vigorosos árboles mesu, (frenética) tempestad que todo lo arranca y junta en confusión (con violenta ligereza).[24]

En cierta época, *An*, el dios-cielo, fue el dios supremo, pero hacia 2500 a. de C. *Enlil* parecía haberlo desplazado. *An* simbolizaba la majestad, la autoridad y el poder absoluto del cielo: pero era un poder en reposo. *Enlil*, en cuanto aire, era el elemento turbulento entre el cielo y la tierra, y personificaba un poder activo. Era el ejecutor de la voluntad de los dioses. *Enlil* fue percibido como una deidad benéfica, con influencia en la planificación y creación de la mayoría de las cualidades productivas del cosmos. Desgraciadamente, su deber incluía la imposición de castigos y, aunque era una figura paternal llena de preocupación por el bienestar de su pueblo, podía ser tan violento e imprevisible como la tempestad.

Enki personificaba la sabiduría. Encarnaba todas las creadoras y vivificantes aguas dulces: el agua de los pozos, manantiales y ríos.

Mientras *Enlil* cuidaba de los proyectos mayores y se ocupaba del plan general, *Enki* cuidaba de los trabajos más delicados de la naturaleza y el cultivo. La diosa *Ninhursag* llegó a ser una figura bastante nebulosa hacia el segundo milenio a. de C. Pudo haberse llamado alguna vez *ki*, la madre-tierra, y probablemente era la consorte de *An*, el cielo. Se la consideraba la madre de todos los seres vivos.

Mientras las ideas cosmológicas de Mesopotamia reflejaban ciertos aspectos de su entorno natural, también estaban fuertemente influidas por las organizaciones socioeconómicas y políticas del período. Resulta tentador imaginar que el estado cósmico era simplemente una proyección ideológica de la realidad de los sistemas de poder existentes en la tierra. Según este enfoque, un modelo precedía al otro y era, por así decirlo, su causa. Sin embargo, no hay suficiente base que sustente tal suposición. Es más probable que el sistema político mesopotámico evolucionara *pari passu* con las ideas sobre el modo en que se gobernaba el cosmos.

En contraste con el caso de Egipto, la civilización mesopotámica tenía un carácter esencialmente urbano. Hacia el tercer milenio a. de C., la baja Mesopotamia (Sumeria) contenía cerca de una docena de ciudades-Estado, cada una de las cuales estaba en manos de ciudadanos libres, con un jefe, que ejercía un poco más de poder que sus iguales. Al igual que no había un poder dominante en la naturaleza ni un dios absoluto entre las deidades, tampoco en esa antigua era existía ningún gobernante con poderes dictatoriales en la ciudad-Estado. Sin embargo, a medida que crecían las rivalidades y hostilidades entre los Estados y se acrecentaba la amenaza de los pueblos bárbaros procedentes del este y del oeste, el liderazgo llegó a ser una necesidad apremiante, y así fue cómo llegó a instaurarse el «gran hombre» o rey, investido de plenos poderes.

Arquitectónicamente, la característica más prominente dentro de la ciudad amurallada fue el templo, emplazado en una terraza dentro de un recinto sagrado *(témenos)*. Tal preeminencia armonizaba bien con la noción teológica de que la ciudad pertenecía a su dios principal. A comienzos del cuarto milenio a. de C., la gente todavía gozaba de libre acceso al templo. Posteriormente, el templo principal se construyó sobre una terraza y el perímetro del recinto fue rodeado

por un muro. La distancia entre dios y pueblo aumentaba a un ritmo constante. La terraza llegó a ser más y más alta hasta que, cerca de 2000 a. de C., asumió la forma de una pirámide escalonada o zigurat, una de las contribuciones más distintivas que Mesopotamia hiciera a la arquitectura. La prominencia alcanzada por el templo y zigurat, combinada con la idea de que la ciudad era propiedad de los dioses, sugeriría que el Estado estaba organizado como una teocracia. Pero como hemos señalado, este tipo de suposición no es necesariamente sostenible. Los templos de la ciudad (por lo general había varios) poseían sólo una fracción del suelo de la ciudad-Estado, el resto pertenecía a los nobles y al pueblo llano. Por otra parte, sacerdotes y servidores del templo poseían escasos poderes seculares.[25]

La personalidad arquitectónica de la ciudad mesopotámica reflejaba más bien sus creencias cósmicas que su economía política. En cuanto a monumentalidad, los zigurates no podían compararse con las grandes pirámides egipcias, pero aun así, resultaban imponentes en ese paisaje plano. El zigurat de *Nanna*, el dios-Luna, en Ur (¿2250-2100? a. de C.) era una masa sólida de ladrillos que se levantaba en tres estadios irregulares hasta una altura de más de veinte metros. Desde su cumbre, a través de llanuras desoladas, uno podría ver hoy los zigurates de Eridu y de Al'Ubaid.

La torre escalonada representaba muchos aspectos del pensamiento mesopotámico. Entre sus diferentes nombres se cuentan: «Casa de la montaña», «Montaña de la tempestad» y «Unión entre cielo y tierra». Como montaña, simbolizaba el centro del mundo; el trono terrenal de los dioses, una escalera al cielo, un monumental altar sacrificial. La razón inmediata para construirlos pudo haber sido un desastre natural, tal vez una sequía; o un acto de gratitud por un gran bien, quizás un fertilizador desbordamiento del Tigris. Se dice que el pueblo respondía con entusiasmo a los trabajos de construcción, al igual que en otras épocas de gran fervor, campesinos y nobles respondieron generosamente cuando se construyeron las catedrales. A este respecto, el zigurat formó parte de la vida mesopotámica de una forma muy diferente a la que desempeñó la pirámide en la vida egipcia. Mientras aquél estaba en el corazón de la ciudad, ésta se hallaba en la meseta desértica, en la tierra de los muertos.

CAPÍTULO OCHO
Topofilia y entorno

Dado el interés central en actitudes y valores relativos al entorno, en los capítulos 6 y 7 traté de clarificar estos conceptos mediante el sencillo recurso a la dicotomía cultura-entorno. Este procedimiento me permitió tratar esta díada desde dos perspectivas: primero desde la cultura, y luego desde el entorno. En los capítulos 8 y 9 adoptaré una estrategia semejante, pero me centraré en la topofilia, es decir, en las manifestaciones específicas del amor humano por el lugar. Los temas principales de este capítulo son: (1) las modalidades de respuesta al entorno de los seres humanos, desde la apreciación visual y estética hasta el contacto físico; (2) las relaciones entre topofilia y factores como salud, parentesco y conciencia del pasado; y (3) el impacto de la urbanización en la apreciación del campo y de las tierras vírgenes. Este conglomerado de temas refleja la complejidad del concepto de topofilia. Sin embargo, los temas del capítulo 8 tienen algo en común: un énfasis en el alcance, la variedad y la intensidad de los sentimientos topofílicos. El capítulo 9 analiza el modo en que los elementos del medio ambiente son consustanciales con los contenidos de la topofilia. Una vez más debemos recordar que sentimiento y objeto son a menudo inseparables. No obstante, deberemos separar la topofilia del entorno para facilitar la exposición.

Topofilia

La palabra «topofilia» es un neologismo, útil en la medida en que puede definirse con amplitud para incluir todos los vínculos afectivos del ser humano con el entorno material. Dichos lazos difieren mucho en intensidad, sutileza y modo de expresión. La reacción al entorno puede ser principalmente estética y puede variar desde el placer fugaz que uno obtiene de un panorama a la sensación igualmente fugaz, pero mucho más intensa, de la belleza que se revela de improviso. La respuesta puede ser táctil: el deleite de sentir el aire, el agua o la tierra. Más permanente —pero menos fácil de expresar— es el sentir que uno tiene hacia un lugar porque es nuestro hogar, el asiento de nuestras memorias o el sitio donde nos ganamos la vida.

La topofilia no es la más fuerte de las emociones humanas. Cuando llega a serlo, podemos estar seguros de que el lugar o el entorno se han transformado en portadores de acontecimientos de gran carga emocional, o que se perciben como un símbolo. Eurípides, autor de grandes tragedias griegas, propone un orden de prioridades para los afectos humanos que probablemente es aún compartido por la mayoría de los hombres: «a la esposa, cara en esta luz del Sol, y a la apacible pleamar amable al ojo; y a la tierra en la eclosión de primavera, y a las aguas anchurosas y a las muchas vistas gratas podría yo cantar aquí la alabanza. Pero para los sin prole y para los enfermos de nostalgia, nada es más sereno y hermoso a la mirada que la visión de la luz que los recién nacidos traen a sus casas».[1]

Apreciación estética

Sir Kenneth Clark, historiador del arte, subraya lo efímero del placer visual cuando dice: «Me figuro que uno no puede gozar de una supuesta sensación estética pura por más tiempo del que disfruta del olor de una naranja que, en mi caso, es inferior a dos minutos».[2] Si queremos ocuparnos de una gran obra de arte durante un periodo más dilatado nos servirá valernos de la valoración crítica, que nos permite mantener nuestra atención fija en la obra

mientras los sentidos tienen tiempo para recuperarse. Clark cree que a medida que él recuerda la vida del pintor y trata de situar el cuadro que examina en su época con respecto al desarrollo del artista, sus poderes de receptividad tienden a renovarse de forma gradual. De repente, tales poderes le hacen ver un hermoso detalle de dibujo o de color que se le habría escapado si no hubiese tenido una razón intelectual para mantener su ojo inconscientemente involucrado en la obra.

Lo que Kenneth Clark dice sobre la apreciación artística puede aplicarse a la apreciación del paisaje. Por intensa que sea, la impresión será fugaz a menos que uno mantenga los ojos en él por alguna otra razón, como la reminiscencia de acontecimientos históricos que consagraron cierto lugar sagrado, o la evocación de su subyacente realidad geológica o estructural. Sobre la importancia de la asociación histórica, F.L. Lucas escribió:

> La primera vez que contemplé desde el Adriático las crestas coronadas de nubes de los montes del Epiro, o el promontorio de Leuca, blanqueado de Sol y tempestades o, desde el golfo de Salónica, el monte Himeto teñido de violeta por la puesta del Sol, fue para mí algo aún más intenso que la poesía. Pero estas formas y colores no me habrían causado la misma impresión en Nueva Zelanda o en las Montañas Rocosas. La mitad de su transfigurado esplendor provenía de dos mil años de poesía o de la memoria de aquella otra puesta de sol en el Himeto, cuando a Sócrates le llevaron la cicuta.[3]

Las experiencias estéticas más intensas de la naturaleza suelen tomarlo a uno por sorpresa. La belleza se experimenta como el contacto repentino con un aspecto de la realidad que desconocíamos hasta entonces; es la antítesis del gusto adquirido por ciertos paisajes o el cálido afecto que uno siente por lugares que conoce bien. Unos pocos ejemplos nos harán comprender mejor la naturaleza de esta experiencia.

Un de ellos es la dramática percepción que experimentó Wordsworth frente al monte Helvellyn en la región de los lagos, en el norte de Inglaterra. Wordsworth y De Quincey salieron caminando

una noche desde la aldea de Grasmere para encontrar la posta del correo que, por lo general, llegaba con nuevas de la guerra en el continente. Ansiosos de recibir noticias, esperaron en vano al borde del camino durante más de una hora. Pero ningún sonido llegaba hasta el sinuoso camino. A intervalos, Wordsworth se tendía y pegaba la oreja al suelo, con la esperanza de escuchar el chirrido de las ruedas a lo lejos. Más tarde le dijo a De Quincey:

En el mismo instante en que alcé la cabeza del suelo, abandonando finalmente toda esperanza por esa noche; en el mismo instante en que, todos a un tiempo, los órganos de la atención estaban aflojando la tensión, la brillante estrella que pendía en el aire por encima de esos perfiles de maciza negrura del Helvellyn se presentó de repente ante mis ojos, irrumpiendo en mi capacidad de percepción con una carga de patetismo y sensación de infinito que me conmovieron profundamente.[4]

Revelaciones repentinas de la belleza natural se encuentran en abundancia en los diarios de los exploradores. Como ejemplo se puede citar la descripción que hace Clarence King del valle Yosemite durante un momento de calma en medio de una tempestad de nieve, o la que ofrece sir Francis Younghusband de su visión del Monte Kinchinjunga, de intensidad casi mística: en un momento en que las nieblas que usualmente envuelven ese pico de los Himalayas se desvanecieron inesperadamente para revelar su remoto y etéreo esplendor. Esta clase de experiencia le ocurre incluso a personas que ni siquiera pretenden sentir amor alguno por la naturaleza. El académico William McGovern pensaba —y en esto seguramente no está solo— que demasiado paisaje, sea en la literatura o en la vida real, resulta cansino y soporífero. Durante la década de 1920, McGovern era conferenciante en la Escuela de Estudios Orientales de Londres y deseaba visitar el Tibet para estudiar las escrituras budistas en Lhasa. Pero en la India le denegaron el permiso para continuar hasta Lhasa. Sin desanimarse, el docto explorador prosiguió su camino bajo un disfraz y estuvo a punto de perder la vida en la aventura. Sin duda, para él valía más acometer el desafío físico que el placer de contemplar el paisaje. Aun así, en su peligroso viaje

hubo un día en que el Sol apareció por fin detrás de las nubes y brilló sobre los picos de los Himalayas. McGovem tuvo que admitir que eso «fue, sin duda alguna, el espectáculo más bello que he visto jamás; incluso una persona tan impasible y rutinaria como yo tuvo razón para brindar por su magnificencia».[5]

El placer visual de la naturaleza varía en categoría y en intensidad. Incluso, puede que no sea más que la aceptación de una convención social. Gran parte del turismo moderno parece motivado por el simple deseo de reunir tantas pegatinas de los Parques Nacionales como sea posible. La cámara fotográfica es imprescindible para el turista, porque con ella puede demostrarse a sí mismo y a sus vecinos que realmente estuvo en el lago Crater. Una fotografía fallida es lamentada tanto como si al lago mismo le hubiese sido negada su existencia. Sin duda, estos escarceos con la naturaleza no tienen autenticidad. El turismo es de utilidad social y produce beneficios económicos, pero no une al hombre con la naturaleza.[6] La apreciación del paisaje resulta más personal y perdurable cuando se combina con la memoria de acontecimientos humanos. Asimismo, si se combina con la curiosidad científica, habrá de subsistir más allá del fugaz placer estético. No obstante, la percepción trascendental de la belleza del entorno se produce normalmente como una revelación inesperada. Esta clase de impresión es la que se ve menos afectada por las opiniones aceptadas y al parecer es en gran parte independiente de la naturaleza misma del entorno. Escenas domésticas e incluso anodinas, pueden revelar aspectos que antes pasaron inadvertidos, y esta nueva imagen de la realidad se experimenta muchas veces como belleza.[7]

Contacto físico

En la vida moderna, el contacto físico con nuestro entorno natural es cada vez más indirecto y a la vez más limitado a ocasiones especiales. Dejando a un lado la decreciente población rural, la relación del hombre tecnológico con la naturaleza es recreativa más que vocacional. El turismo tras los cristales tintados de un autocar separa

al hombre de la naturaleza. Por otro lado, deportes tales como el esquí acuático y el alpinismo ponen a hombre y naturaleza en violento contacto. Lo que a las personas de sociedades avanzadas les falta (y que los grupos de la contracultura parecen buscar) es esa comunión apacible y natural con el mundo físico que reinaba en el pasado, cuando el ritmo de vida era más lento; algo que hoy sólo los niños pequeños son capaces de gozar. Chaucer expresa la simplicidad de esa actitud en líneas como éstas:

Y de verdad, me puse de rodillas,
y como mejor pude saludé a la flor lozana
siempre de hinojos, hasta envolverla,
sobre la fina, suave y dulce hierba.

(Prólogo a la «Leyenda de las buenas mujeres»)

El placer infantil por la naturaleza tiene poco que ver con lo pintoresco. Sabemos poco acerca de cómo un niño pequeño percibe los columpios, el parque o la playa cuando se le lleva a esos lugares. Con seguridad, para él la visión del todo tiene menos importancia que los objetos o sensaciones físicas en particular. A.A. Milne, el creador del popular *Winnie the Pooh*, ha podido revelar con su talento el mundo placentero e inmediato que percibe un niño pequeño. La apreciación visual sabia y reflexiva crea una distancia estética. Para un niño pequeño la distancia estética es mínima. Cuando Christopher Robin se acerca al «mar vocinglero» siente la arena en el pelo o entre los dedos de los pies. La felicidad consiste en ponerse un impermeable nuevo y estar de pie bajo la lluvia.

Debido a su falta de ideas preconcebidas, por su despreocupación personal e indiferencia por los preceptos aceptados de belleza, la naturaleza puede producir sensaciones deleitables en el niño. Un adulto debe aprender a ser maleable y libre como un chico si desea gozar de manera polimorfa de la naturaleza. Necesita ponerse ropas viejas para sentirse libre y poder tumbarse sobre la hierba junto al arroyo y sumergirse en una amalgama de sensaciones físicas: el olor del heno y la bosta de los caballos; la tibieza del suelo y sus contornos, duros o suaves; el calor del Sol, atemperado por la brisa; el cosquilleo de una hormiga que le sube por la pantorrilla; las sombras del movimiento de las hojas que juegan en su cara; el sonido del agua sobre las rocas y los guijarros; el canto de las cigarras o el ruido del tráfico lejano. Un ambiente así rompe todas las reglas formales mediante las cuales la eufonía y la estética sustituyen a la confusión por el orden, y a pesar de ello, nos brinda la más completa satisfacción.

El apego que siente el granjero o el campesino por la tierra es profundo. Conocemos la naturaleza a través de la necesidad de ganarnos el sustento. Los obreros franceses, cuando el cuerpo les duele de fatiga, dicen que su oficio «se les ha metido en el cuerpo». Al que trabaja la tierra se le ha metido la naturaleza, y también la belleza, en la medida en que se encarnan en ella la sustancia y los procesos de la naturaleza.[8] Que la naturaleza se nos mete en el cuerpo no es una mera metáfora: el desarrollo muscular y las cicatrices atestiguan la intimidad física de tal contacto. La topofilia del granjero se acrecienta con esta intimidad; también por su dependencia material y por el hecho de que la tierra es almacén de su memoria y sostén de su esperanza. En él, la apreciación estética está presente aunque rara vez pueda expresarla.

El propietario de una pequeña granja del sureste de Estados Unidos le dijo a Robert Coles: «Para mí, la tierra que poseo está siempre allí, esperándome; forma parte de mí, la siento muy dentro de mí; es tan mía como mis brazos o mis piernas». Y añadió: «La tierra, es mi amiga y mi enemiga; es ambas cosas. La tierra rige mi vida y mi ánimo; si las cosechas van bien, me siento bien, y si hay problemas con los cultivos, soy yo quien tiene problemas». El que trabaja la tierra no ve la naturaleza como un bello cuadro, pero puede ser profundamente consciente de su belleza. Un joven aparcero, entrevistado por Robert Coles, no mostró ningún deseo de emigrar al norte a pesar de la dureza de su vida: «Echaría en falta la granja», explicó. En la ciudad, uno no puede mirar el Sol del atardecer, «titilando como una vela que, agotada su cera, se extingue y desaparece».[9]

El sentimiento topofílico entre la gente del campo difiere ampliamente de acuerdo con su estatus socioeconómico. Los jornaleros

trabajan pegados a la tierra; su relación con la naturaleza es de amor y de odio. Ronald Blythe nos recuerda que, hasta en la Inglaterra del 1900, el jornalero tenía muy poca recompensa, exceptuando la casita que iba con el terreno y una existencia exigua. Su único motivo de orgullo era su propia fuerza física y su habilidad de arar un surco rectilíneo: su efímera rúbrica en la tierra. El pequeño granjero que era dueño de su tierra estaba mejor: podía tener una actitud más piadosa hacia la tierra que le daba el sustento y era su única seguridad. Por su parte, el propietario agrícola de éxito sentía un orgullo posesivo por su propiedad y por su capacidad de transformar la naturaleza en un mundo fructífero hecho a su medida. Paradójicamente, el apego al terruño puede surgir también de haber sufrido la inclemencia de la naturaleza. En las tierras marginales de las Grandes Llanuras de Estados Unidos, los granjeros deben luchar constantemente contra la amenaza de sequía y las tormentas de polvo. Los que no pueden soportar esa dura vida, se marchan; los que se quedan parecen desarrollar un raro orgullo por su capacidad de aguante. Mientras llevaba a cabo su estudio sobre la sequía en las Grandes Llanuras, Saarinen mostró a unos cultivadores de trigo la fotografía de un granjero en una granja azotada por el viento y el polvo. La respuesta típica fue que el hombre fotografiado en medio de la aridez de su granja era consciente de que podría estar mejor en otra parte, pero se quedaba allí porque amaba la tierra y quería enfrentar la situación cara a cara.[10]

Para vivir, el hombre debe darle algún valor a su mundo. El cultivador no es una excepción. Su vida está encadenada a los grandes ciclos de la naturaleza, sujeta al nacimiento, crecimiento y muerte de formas vivas. No importa lo dura que sea, su vida tiene una seriedad que pocas ocupaciones pueden igualar. De hecho, se sabe poco acerca de las actitudes del granjero hacia la naturaleza. Lo que hay es una vasta literatura sobre la vida agraria, sentimental en su mayor parte, escrita por individuos que nunca han tenido callos en las manos.

Salud y topofilia

De vez en cuando nos invade un sentimiento de bienestar físico tan fuerte, que se desborda y quiere abrazar al mundo. Queremos cantar: «*Oh! What a beautiful morning! Oh! What a beautiful day!*» como los personajes de *Oklahoma!*, la conocida comedia musical de finales de la década de 1940. Las personas jóvenes y sanas experimentan ese estado de ánimo con más frecuencia que los mayores, aunque no siempre sean capaces de describir tal sensación como no sea con la exhuberancia de sus cuerpos. William James lo expresa así: «Aparte de cualquier sentimiento intensamente religioso, todos hemos sentido a veces que la vida universal parece envolvernos con su dulzura. Con juventud y salud, en el verano, en bosques o montañas, hay días en los que la atmósfera nos arrulla llenándonos de paz; hay horas cuando la dulzura y la belleza de la existencia nos envuelven como si fueran parte de un clima seco y cálido, y dentro de nosotros sentimos un tañido sutil, en resonancia con la armonía del mundo.»[11] Thomas Traherne, poeta del siglo XVII, escribió: «Nunca gozarás cabalmente del mundo sino hasta que el mar corra por tus venas, lleves al cielo por vestido y por corona, las estrellas». Hipérbole poética y, sin embargo, en cierto modo, el mar fluye por nuestras venas: la composición química de la sangre es un recordatorio de que nuestro linaje más antiguo se halla en los océanos primordiales.

Puede parecer exagerado decir que existe una relación entre el sentido de bienestar que sentimos después de, digamos, un buen desayuno, y el fervor divino de un poeta cristiano como Traherne. Empero, el hecho de que las palabras «*health*», «*wholeness*», y «*holiness*» (salud, entereza y santidad respectivamente) estén relacionadas etimológicamente en inglés sugiere un significado común. Cuando el hombre promedio, en un momentáneo desbordamiento de salud (*health*) disfruta de un gran día de golf, es a la vez una persona beatífica (*holy*) y completa (*whole*): el universo mismo. Usualmente, este sentimiento depende menos de circunstancias externas que del estado interno del sujeto, esto es, si ha desayunado bien; o, en un nivel más exaltado, si goza de «la paz que supera todo entendimiento». Evelyn Underhill, una autoridad en misticismo, ha escri-

to: «Me recuerdo todavía bajando por la calle principal de Notting Hill, observando el [extremadamente sórdido] paisaje con alegría y asombro. Hasta el movimiento del tráfico parecía revelar algo universal y sublime».

Familiaridad y vínculo

La familiaridad origina afectos, cuando no engendra desprecio. Sabemos bien cómo hay quien puede llegar a tener un profundo apego a una viejas pantuflas que a cualquier persona ajena le parecerían inservibles. Hay varias razones para este apego. Nuestras pertenencias son una extensión de nuestra personalidad; cuando se nos priva de ellas disminuye subjetivamente nuestro valor como seres humanos. La indumentaria es lo más personal de nuestras pertenencias. Es raro el adulto cuya percepción de sí mismo no se sienta vulnerada por la desnudez de su cuerpo, o cuya identidad no se sienta amenazada cuando tiene que vestir ropas ajenas. Más allá de la vestimenta, a lo largo del tiempo una persona invierte fragmentos de vida emocional en su hogar, y más allá de éste, en su vecindario. Ser expulsado forzosamente del hogar y del barrio es ser despojado de una envoltura que, por su familiaridad, nos protege de las perplejidades del mundo exterior. Así como algunas personas son reacias a deshacerse de un viejo abrigo ya sin forma y reemplazarlo por uno nuevo, así otros, especialmente los ancianos, se muestran reacios a abandonar su antiguo vecindario para trasladarse a una urbanización nueva.

La conciencia del pasado es un elemento importante del amor al terruño. La retórica patriótica ha enfatizado siempre las raíces de los pueblos. Para aumentar el fervor por la patria, la historia se materializa en monumentos que se añaden al paisaje, y las batallas pasadas se narran una y otra vez con la convicción de que el suelo ha sido santificado por la sangre de los héroes. Los pueblos no alfabetizados también pueden tener un profundo apego a su lugar natal. Podrán carecer de ese sentido cronológico de acontecimientos pasados inmutables que posee el hombre occidental de nuestros días, pero cuando tratan de explicar la lealtad que sienten por su tierra, ora señalan vínculos de crianza y crecimiento (el tema de la madre tierra), ora recurren a la historia. Theodor G.H. Strehlow, un etnólogo que conoce íntimamente a los aborígenes australianos, dice que los aranda «se aferran a su tierra nativa con cada fibra de su ser ... Aún hoy sus ojos se llenan de lágrimas cuando se menciona el *sitio* donde un lugar ancestral ha sido, a veces sin querer, profanado por blancos que han usurpado el territorio de su etnia. El amor por el suelo patrio y el anhelo por él son motivos dominantes que aparecen constantemente en los mitos de antepasados totémicos». El amor por el suelo natal tiene una explicación histórica. Para el aranda, montañas, riachuelos, manantiales y pozos son mucho más que rasgos bellos o interesantes del paisaje: son la obra de sus propios antepasados. «Registrada en el paisaje que le rodea, él ve la antigua historia de las vidas y los actos de los seres inmortales a quienes reverencia y que, por un tiempo breve, pueden retomar la forma humana una vez más; seres, muchos de los cuales ha conocido en su propia vida como padres, abuelos y hermanos, o como madres y hermanas. El campo entero es su árbol genealógico, antiguo como las edades, pero vivo.»[12]

Patriotismo

Desde el nacimiento del Estado moderno en Europa, el patriotismo como emoción ha estado raramente ligado a una localidad específica; se lo evoca, por un lado, con categorías abstractas de orgullo y poder y, por el otro, a través de ciertos símbolos como, por ejemplo, la bandera. El Estado moderno es demasiado grande, tiene fronteras demasiado arbitrarias y su superficie es demasiado heterogénea como para inspirar esa clase de amor que surge de la experiencia personal y del conocimiento íntimo. El hombre moderno ha conquistado la distancia pero no el tiempo. En el espacio de una vida, el hombre de hoy puede —como el del pasado— establecer raíces profundas sólo en un pequeño rincón del mundo.

Patriotismo significa amor a la *terra patria* o suelo natal. En tiempos antiguos se trataba de un sentimiento estrictamente local. Los griegos no profesaron su patriotismo de forma indiscriminada hacia

todas las tierras donde se hablaba griego, sino a pequeños fragmentos como Atenas, Esparta, Corinto o Esmirna. Los fenicios eran patrióticos con respecto a Tiros, Sidón o Cartago, pero no a la Fenicia en general. Era la ciudad la que despertaba profundas emociones, especialmente si era atacada. Cuando los romanos quisieron castigar a los cartagineses por su desobediencia echando por tierra su ciudad, los ciudadanos de Cartago les rogaban a sus amos que respetaran la ciudad física, sus piedras y sus templos, que no podían tener culpa alguna, y que a cambio exterminaran a toda la población si fuese necesario. En la Edad Media, se debía lealtad al señor o a la ciudad, o a ambos, y por extensión, a un territorio. Este sentimiento cubría extensiones variables, pero no necesariamente una tierra de límites precisos más allá de los cuales debía transformarse en indiferencia u odio. A la nación moderna, por ser un vasto espacio limitado, no es fácil experimentarla de manera directa; para el individuo, su realidad depende de la adquisición de ciertos conocimientos. Décadas o aún siglos después de que la elite educada haya aceptado la idea de «nación», puede quedar todavía un remanente sustancial de gente de la calle que nunca haya oído hablar de ella. Por ejemplo, la inmensa mayoría de los campesinos de la Rusia zarista del siglo XIX ignoraba por completo el supuesto hecho de pertenecer a la sociedad rusa, a la que estaban unidos por una cultura común.

Hay dos clases de patriotismo, el local y el imperial. El patriotismo local descansa en una íntima experiencia de lugar y en la impresión de que lo bueno es frágil, es decir, que la perdurabilidad de lo que amamos no está garantizada. El patriotismo imperial se alimenta del egoísmo y orgullo colectivos. Ese sentir es proclamado con enorme vigor en tiempos de ambiciones imperiales emergentes, como en la Roma del siglo I a. de C., en la Gran Bretaña del siglo XIX o en la Alemania del siglo XX. Tal sentimiento no está ligado a nada concretamente geográfico. El verso de Kipling: «No amo a los enemigos de mi imperio» suena falso, porque nadie puede sentir amor por ese vasto sistema de poder impersonal que es un imperio: ninguna mente lúcida puede concebir al imperio como una víctima, como una imagen de lo bueno que es frágil, algo que puede ser destruido y necesita de nuestra compasión.[13]

Inglaterra, en cambio, es un ejemplo de una nación moderna lo bastante pequeña como para ser vulnerable y para despertar en sus súbditos ansiedades instintivas cuando se ve amenazada. Shakespeare ha expresado magníficamente esta clase de patriotismo local. Nótese en los siguientes versos de *Ricardo II* (Acto II, Escena I), las evocadoras palabras de Gante: «raza de hombres», «pequeño mundo», «bendita parcela».

> *Esta feliz raza de hombres, ese pequeño mundo,*
> *esta gema engastada en mar de plata,*
> *que hace en su servicio las veces de muralla*
> *o foso defensor que circunda un castillo*
> *contra envidia de vecinos menos venturosos,*
> *esta bendita parcela, esta tierra, este reino, esta Inglaterra.*
>
> [Trad. de Juan Fernando Merino]

Así como la pretensión de «amor por la humanidad» despierta nuestras sospechas, la topofilia suena falsa cuando se proclama para un gran territorio. La topofilia requiere un tamaño compacto, reducido a una escala determinada por las necesidades biológicas y las capacidades sensoriales del hombre. Además, un pueblo se identifica mejor con un área geográfica si ésta parece constituir una unidad natural. El amor no puede extenderse al imperio, porque a menudo es un conglomerado de partes heterogéneas unidas por la fuerza. Por el contrario, la tierra natal *(pays)* tiene continuidad histórica y puede ser una unidad fisiográfica (un valle, una costa o una elevación de piedra caliza) lo bastante pequeña como para conocerla personalmente. En una posición intermedia está el Estado moderno, que posee una cierta continuidad histórica y en donde el poder es más difuso que en el imperio y no constituye su nexo de unión más conspicuo. Con todo, el Estado moderno es demasiado grande como para conocerlo personalmente y su forma es demasiado artificial como para percibirla como una unidad natural. No sólo por razones defensivas sino también para sostener la ilusión de una unidad orgánica, los líderes han procurado extender las fronteras del país hasta un río, una montaña o

el mar. Ahora bien, si el imperio o el Estado son demasiado grandes para el ejercicio de una genuina topofilia, ¿no resultaría paradójico que al final sea la tierra misma, el planeta, la que inspirara tal lazo afectivo? Esta posibilidad existe porque la tierra es claramente una unidad natural y tiene una historia común. Las palabras de Shakespeare «esta bendita parcela» o «esta gema engastada en mar de plata» pueden ser aplicadas con acierto al planeta mismo. Quizás, en algún futuro ideal brindemos nuestra lealtad a la tierra natal de nuestras íntimas memorias y, en el otro extremo de la escala, a toda la tierra.

Urbanización y actitud hacia el campo

La lealtad al hogar, la ciudad y la nación es una emoción poderosa. Se derrama sangre en su defensa. En contraste, el campo provoca sentimientos de ternura más difusos. Para entender esta forma particular de topofilia, hay que ser consciente de que un valor medioambiental requiere de su antítesis para ser definido. «El agua se aprende por la sed. La tierra, por los océanos cruzados» (Emily Dickinson). «Hogar» carece de sentido si no se lo contrapone a «viaje» o a «país extranjero»; la claustrofobia implica agorafilia. Así, para enfocar nuestro análisis, las virtudes del campo requieren de su contrario, la ciudad, y viceversa. He aquí una muestra de sentimientos hacia lo rural, según los han expresado tres poetas:

Esta fue una de mis plegarias: una pequeña parcela, con un jardín; cerca de la casa, un manantial de agua fresca, y junto a él, un boscaje. El cielo la ha colmado, mejor y con mayor abundancia de lo que esperaba. Esto es bueno. Ahora sólo pido una cosa más: hazlo mío siempre.

A principios del verano los bosques y las hierbas prosperan.
Alrededor de mi cabaña, pesadas se mecen las ramas y las sombras.
Innumerables pájaros disfrutan de sus santuarios.
Y yo también amo mi cabaña.
Después de arar y de sembrar,
vuelvo a ella retomar mis libros.

Y en verano, probablemente me encontraréis sentado bajo un árbol con un libro en la mano, o caminando pensativo en agradable soledad.

El primer extracto comunica los sentimientos de Horacio (65-8 a. de C.); el segundo, los de Tao Yuan-ming, poeta chino del siglo IV d. de C.; y el tercero, los del inglés Henry Needier, quien escribió a principios del siglo XVIII. El paralelismo de emociones de tres poetas que pertenecieron a mundos y tiempos diferentes resulta instructivo. Tuvieron una experiencia en común: todos conocieron las tentaciones y las distracciones de la vida de la ciudad y buscaron la apacible vida del campo.

Una vez que la sociedad alcanzó un cierto nivel de artificio y complejidad, las personas comenzaron a notar y a apreciar la simplicidad relativa de la naturaleza. La ruptura inicial entre los valores urbanos y los de la naturaleza apareció por primera vez en la epopeya de Gilgamesh, originada en Sumeria a finales del tercer milenio a. de C. Gilgamesh era el señor de la rica y poderosa ciudad de Uruk. Gozaba de todas las ventajas de la civilización, pero ninguna le brindaba felicidad plena. En lugar de buscar consuelo entre los nobles, trabó amistad con Enkidu, un hombre salvaje que vivía con las gacelas y se alimentaba de hierbas en las colinas, que rivalizaba con las fieras en los abrevaderos y no sabía nada del cultivo de la tierra. No hay descripción del paisaje en la epopeya de Gilgamesh. Las virtudes de la naturaleza silvestre están encarnadas en una persona: Enkidu. El tipo de sentimientos respecto al campo que sugieren las citas anteriores pudo aparecer sólo con el surgimiento de las grandes ciudades, cuando las complejidades de la vida política y burocrática hicieron atractiva la paz rural. El sentimiento es romántico, en el sentido que está muy alejado de una comprensión real de la naturaleza. También, está impregnado de melancolía: los ilustrados se retiran durante una temporada al campo, para vivir en una comodidad indolente, conscientes de la vanidad intrínseca de sus antiguas ocupaciones, pero sin detenerse a pensar en cómo se han de alimentar.

Detrás de la apreciación romántica de la naturaleza se hallan el privilegio y la riqueza de la ciudad. En épocas arcaicas, el gusto

del hombre por la naturaleza era más directo y vigoroso. La lectura del *Shih Ching*, o Libro de las Odas, sugiere que en la China antigua existía una conciencia de la belleza de la tierra, pero no del campo como panorama separado y antitético a la ciudad. Lo que encontramos con más frecuencia en esa antología de canciones y poemas son alusiones a las actividades rurales, como el despeje de herbajes o la poda de bosques, la labranza de la tierra o la construcción de diques. Con toda probabilidad, constituyen bosquejos apropiados de las prácticas agrícolas de mediados del período Chou (800-500 a. de C.). Más tarde, en los siglos IV y III a. de C., se construyeron ciudades de tamaño impresionante. La muralla de un poblamiento encerraba una superficie de unos dieciséis kilómetros cuadrados, mientras que otro, Lin-tzu, albergaba probablemente unas 70.000 familias. Fue ésta también una época de guerras recurrentes. Parecería que las condiciones eran tales que a los funcionarios de la corte no les habría dolido dejar atrás las discordias urbanas y retirarse al campo. El destierro de la capital no pudo haber sido un gran sufrimiento. No obstante, así era percibido, quizá porque en China, incluso en la cuenca del Yangtze, existían todavía vastas extensiones de tierras vírgenes que ofrecían muy poca seguridad y ningún deleite. Chu Yuan, desterrado en 303 a. de C. por oponerse a las tácticas bélicas del rey Huai, erró por la región del lago Tung-t'ing en la zona norte de Ho-nan, donde encontró «florestas oscuras e interminables, morada de monos y otros simios. Y montañas mojadas de lluvias y nieblas, tan altas que tapaban el Sol».[14]

Hacia finales de la dinastía Han (25-220 d. de C), un determinado tipo de apreciación por el campo fue, para la elite, un lugar común con respecto a la emoción por la naturaleza. T'ung Cheng-chang (180-220 d. de C.), que vivió en una época de grandes trastornos políticos y rebeliones que terminaron con la caída de la dinastía, escribió con nostalgia:

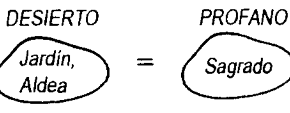
> Lo único que pido son buenas tierras y una casa espaciosa, con colinas por detrás y un arroyo que fluya al frente, rodeada de remansos o de lagunas, con plantíos de bambúes y de árboles, una huerta al sur, un jardín al norte... Entonces, con dos o tres camaradas de inclinaciones filosóficas discutir El Camino o estudiar algún libro ... y así discurrir por la vida con tranquilidad, contemplando tan sólo el cielo y la tierra y todo lo que yace entre ambos, libre de la censura de mis contemporáneos.[15]

Los burócratas ilustrados que administraron el imperio chino durante dos milenios se debatían entre los atractivos de la ciudad y los del campo. En la ciudad, el intelectual podía satisfacer su ambición política, pero al precio de someterse al rígido sistema confuciano y a los riesgos de la censura. En el campo perdía los privilegios del cargo, pero en compensación podía disfrutar de las delicias del estudio: los plácidos encantos de una vida consagrada a la comprensión de El Camino (Tao). En China, las clases privilegiadas tenían sólidas raíces en el campo. Desde el campo, sus miembros más lúcidos y exitosos se mudaban a la ciudad donde se consagraban a la gratificante aunque incierta vida del funcionario. Wolfram Eberhard observa cómo a veces preferían vivir fuera de la ciudad en una lujosa casita campestre que ellos llamaban poéticamente «choza de hierba». Allí se volvían taoístas, como reacción psicológica a toda una vida constreñida por la camisa de fuerza del confucianismo. Más a menudo, se retiraban temporalmente «cuando la situación política en la ciudad se tornaba desfavorable o peligrosa. Una vez que las cosas cambiaban, nuestros "taoístas" con frecuencia volvían a la ciudad y de nuevo se hacían "confucianos".»[16]

En Europa, la preferencia por el campo en vez de la ciudad encontró elocuente expresión literaria en tres períodos: el helenista o alejandrino en Grecia, el romano de Augusto y el del Romanticismo moderno, que empezó en el siglo XVIII. Incluso antes de los tiempos de Alejandro, existía ya un sentimiento nostálgico hacia el campo. Los atenienses, por ejemplo, sintieron nostalgia por la sencilla vida rural cuando se vieron separados de sus haciendas durante la prolongada Guerra del Peloponeso (431-404 a. de C.). Sin embargo, en la literatura griega el ideal rural jugó un papel muy discreto. Fue necesario que surgiesen las grandes ciudades de la era alejandrina para que se produjera un fuerte rechazo hacia la sofisticación urbana y, a la par, el anhelo de rusticidad. Los poemas pastoriles de Teócrito recuerdan el sosiego de la campiña. Un poema que recoge una experiencia per-

1. El ideal edénico

NEOLÍTICO

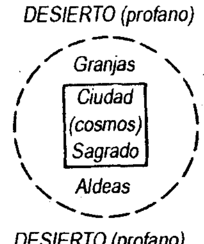


EJEMPLOS HISTÓRICOS

a. Edén y desierto
b. Monasterio y desierto
c. La aldea de Nueva Inglaterra y el desierto
d. El seminario o la universidad de EE.UU y el desierto
e. Comunidades utópicas de EE.UU. (Primera mitad del siglo XIX)

2. Revolución urbana e ideal cósmico

DESIERTO (profano)

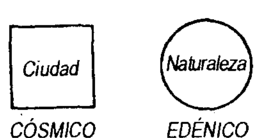


DESIERTO (profano)

UTOPÍA

a. República de Platón
b. La Nueva Jerusalén

3. Los dos ideales yuxtapuestos



PASTORAL (bucólico): a. Grecia de Alejandro; b. Roma de Augusto
JARDÍN / CAMPO: c. China de T'ang-Sung; d. Europa del Renacimiento; e. Inglaterra en los siglos XVIII y XIX

4. El ideal «Paisaje Intermedio» (Ideal de Jefferson: desde finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX)

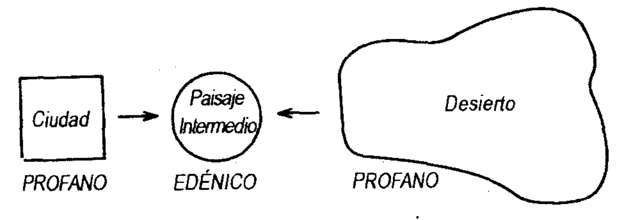
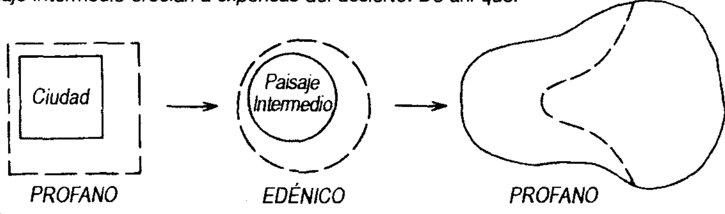
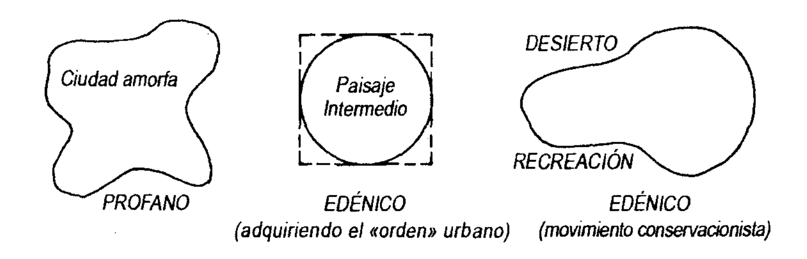


Fig. 9. Naturaleza, jardín, ciudad.

El «paisaje intermedio» de los granjeros rurales se ve amenazado por la ciudad, de un lado, y por la naturaleza salvaje, del otro. De hecho, en aquel tiempo la ciudad y el paisaje intermedio crecían a expensas del desierto. De ahí que:



5. Valores de finales del siglo XIX



6. Valores de mediados y finales del siglo XX

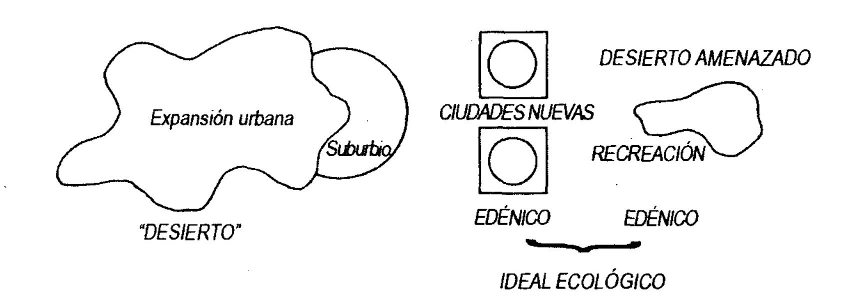


Fig. 9 Continuación.

sonal de un festival de la siega, describe una escena en la isla de Cos, en pleno verano. Nótese el énfasis en los sonidos del campo:

Muchos álamos y olmos murmuraban sobre nuestras cabezas y, al alcance de la mano, el agua sagrada de la cueva de las ninfas salpicaba en su caída. En las umbrías ramas, las cigarras del atardecer se enfrascaban en parloteos, y a lo lejos, entre las densas zarzas, croaba la calamite. Las alondras y los pinzones cantaban, la paloma arrullaba y, sobre los manantiales, las abejas revoloteaban zumbando. Todo olía a tiempos de abundante cosecha y frutos. Las peras a nuestros pies y las manzanas a nuestro lado rodaban a montones; y las cargadas ramas se inclinaban hasta el suelo con el peso de las endrinas.[17]

En su poesía, Virgilio y Horacio describieron con elocuencia el idilio rural, en contraste con el esplendor de la Roma de Augusto. La comarca de Virgilio era la próspera llanura del Po, cerca de Mantua. Sus poemas evocan imágenes de antiguas hayas y robles oscuros que se levantan en prados donde retozan pequeñas manadas de ovejas y cabras. Esos poemas bucólicos retratan una vida idealmente feliz en una tierra hermosa, pero cada uno de ellos muestra, mezclado con su encanto, un trasfondo de tristeza. La Arcadia virgiliana estaba amenazada por un lado por la sombra de la Roma imperial y, por el otro, por inhóspitas marismas y desnudas rocas. Horacio encontró consuelo e inspiración en su granja, situada fuera de Roma, no lejos de Tívoli. Allí se retiró en parte por razones de salud y en parte porque su preferencia por el recogimiento y la vida sencilla fue aumentando a medida que pasaban los años. Horacio alabó el campo en oposición a la ciudad; comparó la pacífica vida de su apartado valle no sólo con el aire contaminado de Roma, sino también con la ostentosa riqueza, la agresividad de los negocios y los violentos placeres de la capital.[18]

Durante el siglo XVIII, los ilustrados europeos deificaron la naturaleza. Para los filósofos y los poetas en particular, la naturaleza vino a significar sabiduría, consuelo espiritual y santidad; se suponía que a través del contacto con la naturaleza las personas podían alcanzar el fervor religioso, las virtudes morales y una comprensión mística del hombre y de Dios. A principios del siglo, el elogio al campo era más bien una postura inspirada en los tiempos de Virgilio, Horacio y otros literatos

de la época de Augusto, y no representaba el desarrollo de un verdadero interés por la naturaleza. Como dijera Samuel Johnson en 1751: «De verdad, son escasos los escritores que no han celebrado la felicidad del recogimiento rural». Los intelectuales de ese tiempo estaban «metropolizados» porque fue en la gran ciudad (y en particular, en Londres) donde se daban todas las oportunidades políticas y pecuniarias. Pero al parecer, reaccionaron contra esa situación. En los poemas neoclásicos, escritos en la primera mitad del siglo XVIII, abunda el tema del retiro. Se canta el anhelo de huir de la «alegre ciudad donde reina el placer culpable» para refugiarse en los «humildes llanos». Los caballeros se retiran al campo en busca de la soledad, que los impulsa al estudio y a la contemplación. William Shenstone quiso «frecuentar esta sombra apacible» para poder liberarse del aguijón de la ambición.[19] Henry Needler, como ya vimos, fue al campo a leer libros más que a leer la naturaleza. A pesar de que los sentimientos por lo rural eran genuinos, a menudo parecían macerados en la nostalgia. Los poetas describían cómo uno era llevado «de la soledad a la melancolía; y encontraba el lúgubre placer de los tenues colores del atardecer, la oscuridad y misterio de la noche, el sombrío patio de la iglesia, las desoladas ruinas ... la insignificancia del hombre y lo inevitable de la muerte».[20] Sin embargo, hacia mediados del siglo XVIII, ya se advierten claros signos de una apreciación más vigorosa de la naturaleza, que se extiende más allá del campo para alcanzar las montañas, el desierto y el océano.

En Norteamérica, el tema de la corrupción urbana y la virtud rural es lo bastante popular como para entrar en la categoría de folklore. El tópico se ha expresado de forma repetida, primero como una antítesis reconfortante: la decadente Europa enfrentada a una Norteamérica anterior a la Caída. Más tarde, a medida que Estados Unidos desarrollaba su industria manufacturera y rápidamente aparecían las grandes ciudades, se supuso que la oposición estaba entre la costa este industrializada, que adoraba a Mamón, y un interior virtuoso y agrario. Thomas Jefferson tuvo gran influencia en propagar lo que Leo Marx llama el «ideal pastoril». Jefferson estaba familiarizado con la literatura pastoril, podía citar a Teócrito en griego y su pasión por los poetas latinos es bien conocida. En su juventud había leído con aplicación la poesía de James Thomson, uno de los prime-

ros en señalar en poesía que la mano de Dios, plácida y sublime, estaba presente en todas las acciones de la naturaleza. Para Jefferson, «si Dios tuvo alguna vez un pueblo elegido, los que trabajan la tierra son los elegidos de Dios; en sus corazones, Él depositó sus peculiares verdades sustanciales y genuinas». Por el contrario, «las muchedumbres de las grandes ciudades ayudan a la formación de un gobierno honesto lo que las llagas a la salud del cuerpo humano».[21]

En Europa, el afecto por lo rural siguió siendo, en gran medida, un tópico literario que se materializaba de vez en cuando con la construcción y la propagación de lujosas propiedades campestres. En Estados Unidos, el sueño de las virtudes humanas que florecen en la Arcadia llegó a alcanzar el grado de programa político. El tercer presidente de la república estuvo dispuesto a subordinar la riqueza y el poder nacionales al ideal agrario; y no se puede negar que el público de Estados Unidos respondió favorablemente. Durante el siglo XIX, la imagen de un pueblo rural feliz y virtuoso llegó a ser el emblema dominante de las aspiraciones nacionales. Este ideal no detuvo, ni siquiera retrasó, el crecimiento de la riqueza del país ni la devoción por el progreso tecnológico, una combinación que hizo del país una gran nación manufacturera. Aun así, ese ideal estaba lejos de ser retórica vacía. Tales sentimientos penetraron profundamente en la cultura estadounidense. Uno lo encuentra todavía en el descuido del centro de las ciudades y en la retirada a los suburbios, en el éxodo al campo los fines de semana y en el movimiento conservacionista. Políticamente, es evidente «en el "localismo" invocado para oponerse a un mejor sistema nacional de educación; en el poder de los granjeros en el Congreso; en el trato económico especial que favorece a "la agricultura" con subvenciones gubernamentales, y en el sistema electoral estatal, que permite a la población rural ostentar un poder político que resulta muy desproporcionado con respecto a su número».[22]

El yermo

El campo se acepta como antítesis de la ciudad, independientemente de las condiciones de vida reales de estos dos entornos. Escritores,

moralistas, políticos e incluso sociólogos todavía tienden a ver en el espectro rural-urbano una dicotomía fundamental. Sin embargo, desde otra perspectiva, resulta claro que el polo opuesto a la ciudad totalmente creada por el hombre es la naturaleza inculta y no el campo. Para usar la terminología de Leo Marx, el campo es el «paisaje intermedio». En la mitología agraria, el campo es el mundo intermedio ideal del hombre que se enfrenta a la polaridad ciudad-yermo. Este modo de dotar de una estructura al entorno mediante una oposición binaria es análogo a la concepción del mundo que hemos visto en otras tradiciones: el paisaje intermedio de Norteamérica equivale al *mediapa* de Indonesia. Pero, mientras que en el mundo indonesio montaña y mar son polaridades eternas, en la dinámica historia de Occidente ciudad y yermo son antinomias cambiantes: con el tiempo el significado de estos dos términos podría invertirse, y en el curso de esta inversión tanto la ciudad como las granjas en expansión (el paisaje intermedio) podrían percibirse como enemigos de la naturaleza en su estado prístino. Revisemos, entonces, el significado del yermo dentro de este marco de referencia.

En la Biblia el término *yermo* (desierto; tierras baldías o vírgenes; naturaleza salvaje, deshabitada o inhóspita) trae a la mente dos imágenes contradictorias. Por una parte, es un lugar de desolación, la tierra sin sembrar frecuentada por demonios, condenada por Dios: «están desoladas las tierras [*yermas*], por el incendio devastador, por el incendio de su ira» (Jeremías 25:38). Adán y Eva fueron expulsados del Jardín del Edén al «maldito suelo», de donde brotan cardos y espinas. En la naturaleza inhóspita, Cristo fue tentado por el diablo. Todo ello acentúa el significado negativo —y dominante— que el yermo tiene en la Biblia. Por otro lado, puede servir como (a) un lugar de refugio y contemplación, o más comúnmente, (b) cualquier lugar en donde el pueblo elegido es abandonado durante un tiempo por razones de disciplina o expiación. Oseas (2:14 y siguientes) recuerda el período nupcial en las tierras baldías del Sinaí: «Por tanto, mira, voy a seducirla llevándomela al desierto [*yermo*] y hablándole a su corazón ... Allí, me responderá como en su juventud, como cuando salió de Egipto». En el Apocalipsis (1:9; 17:3), el Espíritu sugiere que el desierto permite al cristiano con-

templativo ver más claramente lo Divino, sin sentirse agobiado por el mundo.

La tradición ascética del cristianismo mantuvo el significado doble y opuesto del yermo. San Juan Casiano (m. 435) afirmaba, por una parte, que los ermitaños iban a las tierras baldías para entrar en combate abierto con los demonios; y, por el otro, que en «la libertad del vasto desierto» procuraban gozar de «esa vida que sólo puede compararse con la felicidad de los ángeles». En efecto, para los ascéticos el desierto fue al mismo tiempo antro de demonios y reino de felicidad en armonía con el mundo de las criaturas. La actitud hacia los animales salvajes era también ambivalente. Se los veía simultáneamente como acólitos de Satanás y como moradores de un paraíso precariamente restaurado en los dominios de ermitaños y monjes. En los albores de la cristiandad, la celda del monje en las tierras baldías y la iglesia en el mundo se consideraban pequeñas réplicas del paraíso. Su presencia prestaba un aura de santidad a los alrededores, de modo que algo de la inocencia paradisíaca podía ser perceptible en ellos.[23]

En América del Norte se conservó esa ambigüedad con respecto a la naturaleza inhóspita. Los puritanos de Nueva Inglaterra creyeron que inauguraban en el Nuevo Mundo una nueva era de la Iglesia, y que esta Iglesia reformada debía florecer como un jardín, bajo la protección de la naturaleza agreste. Por otro lado, como dijera John Eliot (m. 1690), ése era el lugar «donde nada se encuentra, sino el duro trabajo, las necesidades y la tentación de la naturaleza». Los escritos de Cotton Mather (1663-1728) muestran la misma ambivalencia hacia el yermo que se encuentra en el Viejo y el Nuevo Testamento. Mather pensaba que las tierras incultas eran el imperio del Anticristo, lleno de espantosos peligros, demonios, dragones y feroces serpientes voladoras. Por otro lado, y con diferente talante, sostuvo que la naturaleza en Norteamérica era, por designio de la Providencia, el refugio protector de la Iglesia reformada.

Mather, que era capaz de hablar en serio de demonios y dragones en los bosques, murió en 1728. Ese mismo año, el caballero virginiano William Byrd contempló por primera vez los montes Apalaches y los describió con romántico fervor. Cuando la niebla bloqueaba una vista, Byrd lamentaba «la pérdida de esta silvestre perspectiva». Y

cuando tuvo que marcharse, expresó su desgana por abandonar un panorama que «era muy agreste y muy agradable». Mientras Mather veía el yermo a través de sombrías gafas teológicas, Byrd lo veía a través de los cristales tintados del romanticismo, que comenzaba a ser popular en ese entonces. Los pioneros no apreciaban los territorios indómitos, puesto que significaban un obstáculo a vencer en la lucha por la vida y una amenaza constante a su subsistencia. Los predicadores de principios del período colonial veían el yermo como una morada de demonios y sólo raramente como el entorno protector de su Iglesia. Sin embargo, en el decurso del siglo XVIII, se fue ensanchando la brecha que separaba a los pioneros, quienes continuaban viendo la naturaleza como un obstáculo, de los caballeros ilustrados, que la veían con los ojos del viajero familiarizado ya con las obras de los filósofos deístas y los poetas de la naturaleza europeos.

A medida que la población aumentaba, los campos y los poblados eran empujados rápidamente hacia el oeste, hacia el yermo agreste. Aquellos habitantes del este que tenían inclinaciones artísticas y literarias se alarmaban cada vez más por la rápida desaparición del entorno salvaje. John James Audubon, en sus viajes por el valle de Ohio en busca de especímenes de aves, en los años 1820, tuvo oportunidad de observar la destrucción de los bosques. El paisajista Thomas Cole se lamentaba del sino fatal de la naturaleza, afirmando que «cada colina y cada valle se ha transformado en un altar a Mamón», y pensó que la naturaleza silvestre iba a desaparecer en unos pocos años. William Cullen Bryant se mostró igualmente pesimista. Después de viajar por la región de los Grandes Lagos en 1846, predijo con tristeza un futuro en el cual los bosques vírgenes y solitarios se verían poblados de cabañas y casas de huéspedes. Ciertos individuos sensibles y elocuentes, notablemente Henry David Thoreau, hicieron llamamientos a favor de la conservación. Estas voces tuvieron sus efectos. El Parque Nacional de Yellowstone (1872) y la Reserva Forestal de Adirondack (1885) fueron los primeros casos en el mundo en los que grandes áreas de territorios vírgenes se conservaron para beneficio de todos.[24]

Hacia finales del siglo XIX, una confusa mezcla de virtudes se atribuía a las tierras inexploradas de Norteamérica. Representaban lo su-

blime y llamaban al hombre a la contemplación; en medio de la soledad, uno era movido a concebir pensamientos más elevados, lejos de las tentaciones de Mamón; lo silvestre llegó a estar asociado con la frontera y con el espíritu pionero del pasado, y de este modo, con cualidades consideradas típicamente norteamericanas; además, era el ambiente propicio para promover la reciedumbre y la virilidad. La creciente apreciación por la naturaleza agreste y la progresiva valoración del campo fueron una reacción a los defectos reales o imaginarios de la vida urbana. Pero el movimiento hacia la naturaleza no fue una extensión del ideal agrario. En realidad, ambos ideales son en algunos respectos antitéticos, puesto que es la expansión del campo, más que el crecimiento de las ciudades, la amenaza más inmediata para la naturaleza silvestre. Los valores de la región intermedia se pueden representar con tres imágenes diferentes: pastores en medio de un paisaje bucólico; un caballero en su gran propiedad campestre leyendo un libro bajo un olmo; un pequeño propietario en su granja. Ninguna de estas imágenes simboliza los valores que se asocian con las tierras vírgenes. El pequeño granjero establecido tiene poco en común con el pionero libre y sin compromisos; y el aire de indolencia que tipifica al reservado hombre de letras es la antítesis del culto rooseveltiano de una virilidad en lucha con el yermo.

La gente raramente percibe la ironía inherente a la idea de *preservar* las tierras vírgenes. El concepto «yermo» no puede ser objetivamente definido: se trata tanto de una actitud mental como de una descripción de la naturaleza. En cuanto empezamos a hablar de preservar y proteger las tierras vírgenes, el concepto ya ha perdido mucho de su significado. Por ejemplo, el significado bíblico es de maravilla y amenaza, e incluye el sentimiento de lo sublime, de lo que está más allá del mundo del hombre y resulta inabarcable para el hombre. En cambio hoy, la «naturaleza silvestre» es un símbolo de los procesos organizados de la naturaleza. Y como actitud mental, la verdadera naturaleza salvaje existe sólo en las grandes ciudades de crecimiento descontrolado. (Ver figura 10d, en la página 196.)

CAPÍTULO NUEVE
Entorno y topofilia

El término *topofilia* funde los conceptos de «sentimiento» y «lugar». Después de haber examinado la naturaleza del sentimiento, podemos considerar el papel que tiene el lugar o el entorno en lo que respecta a ofrecernos imágenes que hagan de la topofilia algo más que un sentir difuso y desvinculado. Naturalmente, el que las imágenes sean tomadas del entorno no significa que el entorno las «determine». Tampoco es necesario aceptar (según los argumentos considerados en el capítulo 8) que ciertos entornos tienen el poder irresistible de despertar sentimientos topofílicos. El entorno puede no ser la causa directa de la topofilia, pero ofrece los estímulos sensoriales que, en cuanto imágenes percibidas, moldean nuestras alegrías e ideales. Los estímulos sensoriales son, en potencia, infinitos: aquel al cual decidamos prestar atención (valorar o amar) es la representación de un accidente del temperamento y de los propósitos individuales, así como de las fuerzas culturales que actúan en un momento determinado.

Entorno y Paraíso

¿Cuál es el entorno ideal de un pueblo? No podríamos saberlo del todo si nos limitáramos únicamente a observar el lugar donde vive.

Un modo de acercarse a ese ideal es analizar la idea de un pueblo determinado sobre el mundo más allá de la muerte. Por cierto, no todos los grupos humanos abrigan ideas sobre la vida más allá de la muerte o imaginan un lugar como los Campos Elíseos, a donde irían los espíritus elegidos. El nirvana del budismo es una negación explícita de la existencia de tal lugar y la topofilia no forma parte de esa doctrina, aunque en la práctica los templos budistas a menudo estén construidos en parajes de belleza excepcional. Fuera del budismo y de las religiones ascéticas dominadas por el misticismo, muchos pueblos en diferentes partes del mundo albergan algún tipo de creencia en una vida más allá de la muerte, que se desarrollaría en algún sitio por encima del cielo, más allá del horizonte o en el inframundo. No sorprende que ese lugar contenga aproximadamente los mismos elementos existentes en la tierra. Aunque varían de acuerdo con la geografía local, en todos ellos los aspectos desagradables y penosos del medio ambiente terrestre han sido eliminados. De este modo, los paraísos tienden a ser más semejantes entre sí que sus correspondencias terrenales. Para el aborigen australiano, «el país del eucalipto», lugar situado más allá del agua profunda o en el cielo, es como la tierra australiana pero más fértil, está bien irrigada y hay abundante caza. Para el comanche, la tierra donde el Sol se pone es un «valle diez mil veces más largo y más ancho» que el valle de Arkansas. En ese mundo feliz no hay oscuridad, ni viento, ni lluvia y abundan búfalos y alces. Para el esquimal de Groenlandia, el paraíso de los elegidos está en una región subterránea y es un dulce lugar de Sol y verano perpetuos, provisto de agua, peces y aves en abundancia, en donde las focas y los renos se cazan con facilidad o se los encuentra cociéndose vivos en una gran caldera.

Entornos de atractivo persistente

La gente sueña con lugares ideales. A causa de sus muchos defectos, la tierra no es vista en todas partes como la morada final de la humanidad. No obstante, el entorno es capaz de despertar la lealtad de por lo menos una parte de la comunidad. Dondequiera que podamos señalar la existencia de seres humanos, allí podremos mostrar la *patria* de alguien, en el significado positivo de esa palabra. Sudán es monótono y mísero para el extraño, pero Evans-Pritchard nos dice que no ha podido persuadir a ninguno de los nuer que viven allí de que existen mejores lugares fuera de esos confines.[1] En una sociedad moderna compleja, los gustos individuales en cuanto a territorios naturales pueden variar enormemente. Algunos prefieren vivir en lugares como desiertos o llanuras azotadas por los vientos, y no sólo visitarlos. Los habitantes de Alaska muestran apego por sus paisajes congelados. Sin embargo, la mayoría de la gente prefiere como hogar ambientes más acogedores, aunque aspiren a satisfacer su espíritu estético con una visita ocasional al desierto. La inmensidad de la estepa, el desierto o la tierra helada desalientan su poblamiento no sólo por la exigua base biológica disponible, sino también porque su despiadada geometría y su rigor parecen negar la idea misma de refugio. En una llanura fértil, la noción de refugio puede crearse artificialmente con arboledas y casas que se agrupen cerrando un espacio abierto. El propio entorno natural puede producir una sensación de refugio, ya sea por ser penetrable como una selva pluvial, aislado y exuberante como una isla tropical, o cóncavo en geometría y diversificado en recursos como el interior de un valle o una cala protegida. En el capítulo 7 hemos comentado cómo, para los pigmeos bambuti y para los lele de Kasai, la selva tropical es un mundo envolvente que satisface sus necesidades materiales y espirituales más profundas. A su vez, el ambiente selvático fue la tibia matriz nutricia desde donde surgirían los homínidos. Hoy en día, la cabaña en el claro del bosque continúa ejerciendo un poderoso hechizo para el hombre moderno que sueña con retirarse. Hay otros tres escenarios naturales que, en tiempos y lugares diferentes, han atraído poderosamente la imaginación humana. La costa, el valle y la isla.

EL LITORAL

La atracción que los seres humanos experimentan por ciertas caletas costeras resguardadas es fácil de entender. Para empezar, su geome-

tría tiene un doble atractivo: por una parte, los recodos de la playa y del valle representan seguridad; por la otra, el horizonte marítimo abierto invita a la aventura. No en vano, el agua y la arena abrazan el cuerpo humano, el cual normalmente está en contacto sólo con el aire y el suelo. Mientras la floresta envuelve al hombre en sus rincones de fresca sombra, el desierto lo expone totalmente: el hombre es a la vez rechazado por la dura tierra y desollado por un Sol deslumbrante. La playa también está bañada por la irradiación solar directa o refractada, pero la arena se hunde a nuestros pies escurriéndose entre los dedos, y el agua recibe y sostiene nuestros cuerpos.

Desandando hacia los tiempos del paleolítico inferior y medio en África, un refugio a orillas del mar o de un lago pudo ser uno de los primeros hogares de la humanidad. Si el medio ambiente del bosque fue necesario para la evolución de los órganos de los sentidos y del sistema locomotor de los primates que antecedieron al hombre, un hábitat a orillas del mar pudo haber determinado la falta de pelo corporal que muestra el hombre, un rasgo que lo distingue del resto de los simios. Las teorías con respecto a los factores que en el pasado remoto determinaron ciertos rasgos evolutivos son bastante inciertas. Sin embargo, la agilidad humana en el agua es un hecho comprobado. Esta habilidad no es ampliamente compartida entre los primates. Aparte de los humanos, sólo ciertos macacos asiáticos escarban las orillas del mar en busca de alimentos y son capaces de nadar. ¿Fue quizá nuestro primer hogar una especie de Edén situado cerca de un lago o del mar? Consideremos el esbozo que hace Carl Sauer sobre las ventajas de la costa: «Ningún otro espacio resulta tan atractivo para los comienzos de la humanidad. El mar, en particular la costa sometida a mareas, presentaba las mejores oportunidades para comer, asentarse, multiplicarse y aprender. Proporcionaba abundancia y diversidad de alimentos de manera continua e inagotable. Propiciaba también el desarrollo de las habilidades manuales. Y prestaba un acogedor nicho ecológico en donde la etología animal podía llegar a convertirse en cultura humana».[2]

Los pueblos primitivos que viven cerca de costas tropicales y templadas son, por lo general, excelentes nadadores y submarinistas. Nótese además que, en el agua, la diferencia entre los sexos en cuanto a habilidad motora se reduce notablemente, lo que significa que todos pueden participar por igual en el trabajo y en los deportes acuáticos. Carl Sauer ha señalado que la mezcla de recreación y actividad económica pudo haber determinado que los hombres primitivos se unieran para explotar el mar como despensa, mucho antes de que lo hicieran tierra adentro como cazadores; esta participación habría ayudado también a establecer la familia bilateral. La existencia de grandes acumulaciones de conchas sirve para atestiguar que, en el pasado prehistórico, las orillas de mares y lagos fueron a menudo capaces de proporcionar alimento a poblaciones cuyas densidades eran muy superiores a las de tierra adentro, donde la supervivencia dependía de la caza y la recolección. Quizá fue en el período neolítico tardío, cuando la agricultura llegó a ser más avanzada, que la gente comenzó a concentrarse en mayor número en el interior; e incluso entonces, la pesca en los ríos debió de contribuir de manera importante a la dieta.

En general, en el mundo moderno las comunidades pesqueras son pobres cuando se las compara con las comunidades agrícolas del interior; y si esas comunidades perduran, no se debe a las recompensas económicas que obtienen sino a la satisfacción que les brinda un estilo de vida ancestral y lleno de tradiciones. En el curso del último siglo, el litoral ha llegado a ser inmensamente popular, pero su mayor atracción ha estado relacionada con la salud y el placer, no con los productos del mar. Cada verano en Europa y América del Norte verdaderas muchedumbres emigran a las playas. Consideremos por ejemplo el Reino Unido: en 1937, unos 15 millones de personas disfrutaron de vacaciones lejos de casa, durante una semana o más. En 1962, la cifra era ya de 31 millones, el sesenta por ciento de la población del Reino Unido; y de las vacaciones pasadas dentro del país, el mayor número tuvo lugar en la costa. En 1962, el setenta y dos por ciento de todos los veraneantes británicos se dirigió a la costa. La natación ha sido y es, de lejos, el deporte más popular entre jóvenes y viejos. En 1965, no hubo ningún otro deporte que se acercara siquiera a la mitad del número de adherentes a la natación.[3] Pero, como E.W. Gilbert ha señalado, la popularidad de la natación y de las playas es algo bastante reciente: la insularidad del Reino Unido no ha alentado de por sí el cultivo precoz de los placeres de la costa.

Fue la creciente reputación del agua y de los baños de mar como beneficiosos para la salud lo que hizo que los entusiastas de la vida sana emigraran desde balnearios interiores de rancia nombradía hacia las playas. El poder curativo del agua de mar debió mucho de su aceptación a un tal doctor Richard Russell de Lewes y Brighton quien, en 1750, publicó un libro sobre el benéfico efecto del agua de mar en las enfermedades de las glándulas, que se hizo popular entre hipocondríacos y hedonistas europeos durante todo el siglo siguiente. El desarrollo del ferrocarril hizo posible el crecimiento acelerado de centros vacacionales costeros, especialmente de 1850 en adelante. Pero esas oleadas de gente que se dirigen hacia el mar para pasar un día, el fin de semana o una temporada, constituyen un fenómeno posterior a la segunda guerra mundial, que refleja la opulencia creciente de las clases media y media baja y, a la vez, el incremento explosivo en el uso del automóvil.[4] Factores económicos y tecnológicos explican la acelerada intensificación del desplazamiento hacia el mar, pero no aclaran el motivo central de la atracción que ejerce sobre la humanidad. El origen de la inclinación hacia el mar tiene sus raíces en una nueva evaluación de la naturaleza.

También en Estados Unidos los balnearios del interior precedieron a los de la costa como centros de placer y de salud.[5] Aunque los baños de mar surgieron hacia finales del siglo XVIII, fue mucho más tarde cuando llegaron a popularizarse. Desde el principio, los baños de mar tuvieron que enfrentar cierta mojigatería. Hubo fabricantes que anunciaban artefactos de «construcción especial» que permitían a los bañistas entrar y salir del agua sin ser vistos. La natación despertaba recelos por ser un deporte que mezclaba ambos sexos. Los bañistas de finales del siglo XIX se sumergían en el mar cubiertos de pies a cabeza. Pero las costumbres sociales cambian y, a la postre, el sentido común prevalece sobre la gazmoñería. Desde los primeros años del siglo XX, la natación ha sido la recreación al aire libre más popular entre los norteamericanos, y lo sigue siendo. A partir de la década de 1920 en adelante, las playas de la costa este se han llenado en cada temporada. A diferencia de muchos deportes competitivos, la natación atenúa las diferencias físicas y sociales entre los seres humanos. El deporte conviene a toda la familia, no requiere equipos

costosos y tanto los niños como los viejos, e incluso los inválidos, pueden gozar del ámbito bienhechor del litoral. La popularidad de este deporte es un buen testimonio de la fortaleza del sentimiento democrático de un país.

EL VALLE

Un valle o una cuenca de tamaño moderado resultan atractivos para los seres humanos por razones bastante obvias. Como nicho ecológico de gran diversificación, promete sustento fácil: hay una gran variedad de alimento disponible en el río, la llanura de inundación y las pendientes. El ser humano es muy dependiente del acceso expedito al agua, ya que no posee los medios para retenerla en su cuerpo durante períodos prolongados. El valle ofrece el agua de sus ríos, lagunas y manantiales. Si la corriente es lo suficientemente grande, sirve también como una ruta de paso natural. Los agricultores aprecian las ricas tierras de la superficie del valle. Naturalmente, también presenta desventajas, especialmente para el hombre primitivo que sólo contaba con herramientas simples. La enmarañada vegetación de la llanura de inundación, además de ser refugio de animales peligrosos, puede ser difícil de despejar. La llanura puede estar mal drenada y cobijar la malaria; o ser susceptible de inundaciones y fluctuaciones de temperatura mayores de las que se registran en cotas más altas. Las tierras, aunque ricas, pueden ser demasiado lodosas. Algunas de estas dificultades podían ser evitadas o mitigarse. Las grandes llanuras cenagosas sujetas a inundaciones violentas se evitaron y, donde ello fue posible, los poblamientos se localizaron en terrazas secas de grava o en la falda de la montaña. Fue en valles y cuencas de dimensiones moderadas donde la humanidad dio sus primeros pasos hacia la agricultura y hacia la vida sedentaria en comunidades extensas.

Simbólicamente, el valle se identifica con la matriz y la protección. Su concavidad resguarda y nutre la vida. Cuando los antepasados primates del hombre se mudaron del bosque a la llanura, buscaban la seguridad física y —podríamos aventurar— psicológi-

ca de la cueva. Un refugio hecho por el hombre es una concavidad artificial donde los procesos vitales pueden llevarse a cabo sin exponerse a la luz y a las amenazas del ambiente natural. Las primeras moradas que se construyeron eran a menudo semisubterráneas: cavar un hueco aminoraba la necesidad de una estructura y al mismo tiempo ponía a los habitantes en contacto más cercano con la tierra. El valle es ctónico y femenino, la *megara* del hombre biológico. La cima de las montañas y otras alturas, son escaleras al cielo, es decir, a la morada de los dioses. Allí el hombre podía construir templos y altares, pero no sus viviendas, excepto para escapar de ataques.

LA ISLA

La isla ha demostrado tener una pertinaz capacidad para dar alas a la imaginación humana. Sin embargo, a diferencia del bosque tropical o de la costa continental, en el pasado evolutivo del hombre, la isla no ha podido ofrecer abundancia ecológica ni ha tenido gran importancia como entorno. Su trascendencia yace en el reino de la imaginación. Como hemos visto, muchas de las cosmogonías del mundo empiezan con el caos de las aguas; la tierra, cuando aparece, es necesariamente una isla. El montículo primitivo era también una isla y el lugar donde comenzó la vida. En muchas leyendas, la isla es la morada de los muertos o de los inmortales. Sobre todo, simboliza un estado de inocencia y felicidad previo a la caída del hombre, protegido por el mar contra los males del continente. La cosmología budista reconoce cuatro islas de «tierra excelente» situadas en el «mar exterior». El hinduismo habla de una «isla esencial» de gemas pulverizadas, en donde crecen árboles de dulce fragancia y se alberga a la *magna mater.* China tiene la leyenda de las Islas Afortunadas o de las Tres Islas de los Genios, que se creía que estaban situadas en el Mar Oriental, frente a la costa de Chiang-su. Los semang y los sakai, habitantes de la floresta en Malasia, conciben el paraíso como una «isla de las frutas», en donde todos los males que afligen al hombre en la tierra han sido extirpados; está situada en el cielo y se accede a ella por el oeste. Algunos pueblos polinesios imaginan su Elíseo como una isla, lo que no resulta sorprendente. Pero es en la imaginación del mundo occidental donde la isla se ha arraigado más intensamente. He aquí un breve bosquejo:

La leyenda de la Isla de los Bienaventurados apareció primero en la Grecia arcaica, y fue descrita como un lugar que proporcionaba a los héroes cosechas excepcionales tres veces al año. El mundo celta, remoto con relación a Grecia, ofrece una leyenda semejante: Plutarco cuenta la historia de una isla celta donde nadie necesitaba esforzarse, cuyo clima era exquisito y el aire estaba colmado de fragancia. En la Irlanda cristiana, ciertos romances paganos fueron convertidos en historias edificantes sobre beatíficos esfuerzos. Muy popular en toda la Europa medieval fue la leyenda de san Borondón, en la que el abad de Clonfort (fallecido en 576) llega a ser un navegante heroico que descubre paraísos insulares de gozosa tranquilidad y abundancia. En una versión anglo-normanda de la historia, que data del siglo XII, Borondón recibe la misión de encontrar una isla alabada por ser un hogar de ultramar para el piadoso, «donde ninguna tempestad anida, donde uno se nutre inhalando el perfume de las flores del Paraíso».

En la Edad Media, la imaginación llenó el Atlántico de islas y se creyó en la realidad de muchas hasta bien avanzada la época de los grandes descubrimientos. Incluso, una de estas islas imaginarias, *Brasil* (término gaélico para bienaventurado), perduró en el imaginario del almirantazgo británico hasta la segunda mitad del siglo XIX.[6] Hacia 1300, las clásicas Islas Afortunadas vinieron a ser identificadas con las islas de San Borondón. El cardenal Pierre d'Ailly, a quien Colón consideraba una autoridad en geografía, se inclinaba por creer, con toda seriedad, que el Paraíso Terrenal se encontraba en las Islas Afortunadas, o cerca de ellas, tanto por la feracidad de su suelo como por la excelencia de su clima. Se dijo que Ponce de León buscó la Fuente de la Juventud en la Florida, y al imaginar que la Florida era una isla no hizo más que seguir la tradición de identificar encanto con insularidad. En 1493, el Nuevo Mundo entró en el imaginario europeo en la forma de pequeñas y encantadoras islas edénicas. Empero, hacia el siglo XVII, el Nuevo

Mundo se había extendido como un continente interminable, y la visión original de unas islas de inocencia y de Sol se tornó en incredulidad cuando los colonizadores en América se enfrentaron con lo inconmensurable y lo aterrador.[7]

La fantasía de las islas del Edén se revitalizó en el siglo XVIII, casi como una irónica consecuencia de las expediciones científicas a los Mares del Sur. A diferencia de los primeros exploradores, Louis de Bougainville no creía en edenes literales, pero su elogiosa descripción de Tahití hizo de la isla un substituto aceptable del Edén. Los viajes del capitán Cook vinieron a confirmar, en gran parte, el atractivo de las islas de los Mares del Sur. George Forster, un naturalista que acompañó a Cook en su segundo viaje, sostuvo que mucho de aquel especial encanto no era más que un efecto del contraste al hacer tierra tras la tediosa experiencia de navegar por mares desolados. En el siglo XIX, los misioneros arremetieron contra la imagen edénica de las islas tropicales. En cambio, escritores tan eminentes como Herman Melville, Mark Twain, Robert Louis Stevenson y Henry Adams continuaron sosteniendo su reputación tras visitarlas. Las islas triunfaron sobre la propaganda adversa y los viajeros siguieron llegando en gran número. Al mismo tiempo, adquirieron otro significado: el de escapismo transitorio. Los jardines edénicos o las islas utópicas no siempre han sido tomados en serio; menos que nunca en el siglo XX. Pero, por lo visto, han sido necesarios para la fantasía y como lugares de refugio de la tensa vida del continente.[8]

Entorno griego y topofilia

Las imágenes topofílicas se derivan de la realidad circundante. Las personas prestan atención a aquellos aspectos del entorno que suscitan admiración o prometen sostén y realización en el contexto de sus objetivos de vida. Las imágenes cambian cuando la gente adquiere poder o nuevos intereses, pero aun así, siguen siendo tomadas del entorno: facetas del entorno previamente descuidadas se ven entonces con una claridad meridiana. Consideremos el papel del

entorno en la topofilia de la antigua Grecia, de Europa y de la China arcaica.

El mar, la tierra fértil y las islas ocupan un lugar prominente en el imaginario de la Grecia antigua.[9] Esto no debe sorprender si se piensa que para su sustento los griegos dependían del mar y de pequeñas áreas aisladas de tierra fértil, y que las islas eran a la vez anclas de seguridad y oasis de vida en medio del océano.

La actitud hacia el mar era ambivalente. El mar brindaba belleza y utilidad, pero a la vez era una fuerza oscura y amenazante. En la epopeya homérica el mar es omnipresente.[10] A menudo fue descrito como un camino real. Cuando estaba en calma, tenía la belleza del vino, pero cuando montaba en cólera engullía barcos y marineros. Hacia el siglo VI a. de C., los griegos habían dominado las técnicas de navegación hasta el extremo de que el muy trajinado mar Egeo era para ellos tan familiar como las aguas interiores. Los atenienses lo veían con confianza y alegría. En sus obras, Esquilo orgullosamente presume de que los líderes persas aceptaban que «aprendieron a ver la llanura del océano cuando emblanquece con la tempestad» de los griegos. En el *Prometeo*, Esquilo se refiere a la «risa multitudinaria» del océano. En las obras de Eurípides y sus antecesores, el mar, calmo o violento, era la metáfora más común para las circunstancias de la vida humana.[11] La poesía alejandrina continuó proclamando el encanto del mar. Teócrito hizo cantar a Dafne bajo las rocas, «mirando hacia las aguas sicilianas». En su lado oscuro, el mar significaba la cruel indiferencia de la naturaleza hacia el hombre: una imagen que se invocaba para todo lo difícil e inclemente. En la *Ilíada*, Patroclo acusa a Aquiles —tan insoportable le era su carácter— de haber nacido no de padres humanos, sino del mar gris y de abruptos precipicios. Obras muy posteriores están repletas de lamentos por las desconocidas tumbas de los marineros muertos en los naufragios.[12]

La imagen gris del mar sirvió para aumentar el atractivo de la tierra: «campos fructíferos de Frigia» o «tierras de Dirce, verdes, ricamente cultivadas», según nos dice Eurípides. En la *Odisea* de Homero (Canto 5), el desfallecido héroe lucha con las aguas del mar cuando la cresta de una ola lo levanta y puede ver la tierra firme justo delante de sí. El vate explica:

...la tierra
pudo ver ya de cerca, empinado por ola gigante.
Bien así cual preciosa se muestra a los hijos la vida
de aquel padre que yace entre recios dolores, de tiempo
consumido por hado cruel, y al que luego los dioses,
liberado del mal, al amor de los suyos devuelven,
tan amables mostráronse a Ulises el campo y la selva.
Presuroso nadó con afán de pisar tierra firme.

[Trad. de José Manuel Pabón]

En la *Antología Palatina* una expresión típica de apego a la tierra y temor al mar aparece en boca de un padre agonizante:

Os encomiendo, queridos hijos, que améis el azadón y la vida del labrador. No miréis con gusto el fatigoso quehacer de los que navegan olas traicioneras, ni la dura y peligrosa faena de los hombres de mar. Así como una madre es más dulce que una madrastra, así la tierra es más deseable que el mar gris.[13]

La actitud hacia la isla era tan ambivalente como la mostrada hacia el mar. En las epopeyas homéricas había pocas islas que fuesen ricas en hierba, y donde una isla rendía frutos en abundancia, allí acechaba la amenaza de los cíclopes. Por otro lado, la Grecia arcaica alumbró la leyenda de la Isla de los Bienaventurados, donde los héroes llevaban una vida regalada. E Ítaca, una isla sin atributos especiales, recibe en la *Odisea* elogios no sólo de Ulises, sino también de Telémaco y de Atenea. Su imagen es la de una isla montañosa que se levanta en el mar, morada más de cabras que de caballos, y aun así, una buena madre protectora, regada por manantiales y bendecida con buenas tierras.

Paisaje y pintura paisajista en Europa

Los sentimientos topofílicos del pasado se han perdido de forma irremediable. En la actualidad podemos tener una comprensión

sólo aproximada de ellos a través de la literatura, las obras de arte y los objetos que han sobrevivido. En el capítulo 12 trataremos de reconstruir las actitudes y valores ambientales del pasado a partir de los testimonios que ofrece el escenario físico —calles y residencias— en donde la gente vivió. Pero ahora nos ocuparemos de los indicios que brindan las artes plásticas. A primera vista, parecería que el análisis de pinturas antiguas en cuya composición aparecen paisajes nos podría ayudar a comprender los gustos que prevalecían en el pasado con respecto al entorno y al paisaje. Sin embargo, no es fácil interpretar lo que ofrece la pintura, pues el artista adquiere su formación en una escuela: lo que retrata revela con mayor exactitud su aprendizaje que su experiencia del mundo del hombre y de la naturaleza. En pintura, los paisajes reflejan la realidad externa, pero sólo de forma aproximada. No podemos confiar en las artes plásticas para informarnos de la apariencia efectiva de ciertos lugares en el pasado, ni para entender qué era lo que entusiasmaba a los artistas de forma personal. Pero podemos considerar que los paisajes representados en la pintura son unas estructuraciones particulares de la realidad que, en una época determinada, gozaron de cierta popularidad.

En pintura, el paisajismo consiste en armonizar elementos naturales y artificiales dentro de una perspectiva básica: organiza los componentes naturales para que proporcionen un marco apropiado para la actividad humana. Así definido, el paisajismo apareció relativamente tarde en la historia del arte europeo. Un ejemplo precoz data del siglo XIV, una obra llamada *Alegoría del buen gobierno* de Ambrogio Lorenzetti. Por primera vez, según Richard Turner, un pintor italiano puso tierra encima de la roca desnuda y plantó en ella árboles y cultivos. También era la primera vez que una pintura sugería grandes distancias.[14] Sin embargo, el propósito de este fresco era didáctico; en vez de exactitud pictórica quería mostrar los beneficios de una buena administración. Uno de estos beneficios era un campo próspero. Si miramos de cerca el cuadro de Lorenzetti podemos reconocer el paisaje toscano. Pero, ¿en qué momento apareció por primera vez un paisaje claramente reconocible en una pintura europea? Se podría proponer el año 1444, cuando el suizo Konrad

Witz pintó *La Pesca Milagrosa.* Este cuadro muestra ese dramático acontecimiento contra un fondo que representa exactamente las orillas del lago Leman.

¿Por qué escoge el artista representar ciertas facetas de la realidad y no otras? La respuesta no es fácil, porque entre las influencias que afectan al artista están su formación académica, la perfección técnica alcanzada, el simbolismo acerca de la naturaleza reinante en su tiempo y las escenas que le rodean. En las etapas iniciales del arte del paisaje, «un río en un valle» es un tema popular, quizá porque permite al artista presentar sin mucha dificultad una perspectiva rudimentaria. Las montañas también son útiles, pues proporcionan la dimensión vertical. Además, son símbolos adecuados para representar la amenaza de la naturaleza indómita. Desde los tiempos helénicos hasta la Edad Media las montañas se presentan desnudas, escabrosas y grotescas, a la vez que remotas, amenazantes y misteriosas. No es fácil, sin embargo, separar lo que es símbolo de lo que es representación. Consideremos los paisajes de Leonardo da Vinci. En muchos de ellos hay picos y desnudas escarpas montañosas casi tan inverosímiles como las de los pintores medievales. Sin duda, Leonardo se sintió cautivado por cierto tipo de montañas. Pero, a diferencia de los maestros medievales y la mayor parte de sus propios contemporáneos, Leonardo fue un gran observador de la naturaleza. Más que un lujo estético, la pintura era para él una ciencia, es decir, un método riguroso para entender la realidad.[15] El bosquejo más antiguo atribuible a Leonardo fue una representación del Valle del Arno (1473). Después hizo muchos bosquejos de los Alpes, escogiendo de forma deliberada aquellos aspectos más implacables de la realidad geológica que concordaran con su ser interior. Efectivamente, algunas montañas de piedra caliza dolomítica situadas en la cuenca mediterránea poseen esas paredes desnudas y escarpadas que aparecen en los paisajes de Leonardo.

Además de las montañas y los valles fluviales, también los bosques influyeron inicialmente en la sensibilidad de los artistas europeos. Los bosques cubrían aún grandes extensiones del continente, a pesar de los amplios desmontes que se habían llevado a cabo en el período medieval. La caza, generalizada en las cortes de Francia y Normandía alrededor de 1400, inauguró un nuevo entorno para el placer de los nobles. Fue a través del instinto de matar que las clases altas aprendieron a apreciar la belleza de los bosques, y así las imágenes que muestran aspectos de la naturaleza biológica exuberante aparecen por primera vez en manuscritos sobre el arte de la caza. Los frescos de Aviñón representan la caza, la pesca y la cetrería. El manuscrito iluminado *Très Riches Heures* (1409-1415) muestra episodios de caza. Los bosques «primigenios» persistieron durante más tiempo en el norte y centro de Europa que en el sur. Mientras los maestros italianos se ocupaban de pintar grandes retratos, el alemán Albrecht Altdorfer (1480-1538) pintaba una escena llamada *Paisaje con san Jorge y el dragón*, en donde el santo casi desaparece en medio de la exuberancia del bosque. El cuadro revela la comprensión que posee el artista de la sobrecogedora complejidad de la naturaleza biológica. Hay en la escena una percepción de «la plenitud del bosque primigenio, su soledad y su calma, interrumpidas sólo por la batalla entre los dos protagonistas, san Jorge y el dragón».[16] La elección de un enorme bosque como escenario para la batalla refleja la influencia de la concepción bíblica, que representa a la naturaleza salvaje como dominio del peligro y del mal. Por otro lado, la atención que presta el pintor al interior de la floresta y la manera en la que pinta esa delicada brecha en la copa de los árboles, abriéndose al viento y a la luz solar, muestran una sensibilidad a las cualidades estéticas del bosque, aun cuando éste domine al hombre.

Tanto en las artes plásticas como en la literatura, la apreciación de la naturaleza agreste vino mucho después que la de los jardines, las tierras productivas o las escenas bucólicas. Antes que la caza se hiciera popular y llevara a los nobles y a sus damas a los bosques, el jardín fue el escenario más seguro y deseado. No obstante, el jardín era puro artificio: su diseño e imagen mostraban un compromiso más acentuado con el simbolismo religioso que con las configuraciones reales de la naturaleza. Con todo, en la representación de campos de cultivo y escenas rurales, algo de la realidad del medio ambiente se hizo aparente: en los paisajes de Lorenzetti, las colinas redondeadas cubiertas por parcelas de árboles y de cultivos permiten reconocer la campiña toscana. En *Très Riches Heures,* más de la mitad de las es-

cenas que representan cada uno de los meses reflejan con realismo el trabajo del campo, en flagrante contraste con las estrambóticas montañas que se ven en los fondos. En el *San Francisco* de Giovanni Bellini (hacia 1427-1516), tenemos un ejemplo de radiante topofilia. No hay intención alguna de representar una escena verdadera. Al contrario, el artista trasladó a San Francisco desde el abrupto sitio de su estigmatización en La Verna, hasta un paisaje más de su agrado: una escena veneciana de campos verdes y bien ordenados sicomoros, contra un fondo de colinas dolomíticas.[17]

El academicismo inhibe la percepción de la realidad. Los neoclásicos ingleses vieron el campo con los ojos de Virgilio y de Horacio. Los paisajistas de Inglaterra rara vez pintaron lo que ahora consideramos paisajes típicos ingleses: los Chilterns, los Cotswolds o Kent. Hicieron el *Grand Tour* y regresaron para pintar escenas formales que recuerdan a Claude Lorrain (1600-1682) y Salvator Rosa (1617-1673), en donde ruinas clásicas, pinos y cipreses substituyen a la naturaleza inglesa. Incluso Gainsborough (1727-1788), cuyo ojo atento para la escena autóctona se revela en el fondo de su *Mr. & Mrs. Andrews*, renunció gradualmente al paisaje natural a favor de una visión artificial que transformó Suffolk en Citerea.[18] Fueron los holandeses los que influyeron de forma decisiva en los pintores ingleses para llevarlos hacia una observación más directa de la naturaleza y alejarlos de un romanticismo soñador de paisajes literarios. Según Nikolaus Pevsner, tanto Crome como Constable se inspiraron en «los paisajistas holandeses del siglo XVII, que combinaban probidad con una sensibilidad por la atmósfera, bajo el estímulo del clima de su país». Pevsner continúa:

> El clima de Inglaterra se parece, y la cercanía del mar está igualmente presente en el aire. De modo que Girtin y Turner, así como Crome y Constable, se volcaron al estudio de la atmósfera, dejando que animase la escena cotidiana del campo inglés, y desarrollaron una técnica libre y abocetada para representar la constante variabilidad de la naturaleza.[19]

En combinación con el amor religioso o la curiosidad científica, la topofilia está vivamente modelada por la realidad del entorno.

Bellini vio la naturaleza a través de los ojos de *caritas*. No desdeñó ningún objeto; cada detalle en su paisaje, desde las orejas del asno hasta las junturas del lecho de roca, fue representado con claridad y exactitud. Sus escenas tienen la transparencia y la frescura del campo después de un chaparrón. Si parecen arcaicas es porque, a diferencia de las pinturas paisajísticas modernas, a menudo están bañadas por una luz de otro mundo, sin relación alguna con las vicisitudes del clima o de la hora del día. Leonardo, por su parte, representaba la naturaleza con objetividad científica: sus pinturas de animales y montañas descansan en un sólido conocimiento anatómico y geológico.[20]

Los europeos adinerados no sintieron una gran atracción por la naturaleza hasta finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, cuando un número cada vez mayor de miembros de las clases privilegiadas se interesó por ella. Observar la naturaleza llegó a convertirse en un pasatiempo de moda, algo que todos hacían. Al pasear por la playa, damas y caballeros recogían guijarros o fósiles y tomaban notas sobre la flora o el estado del cielo. La postura científica —la observación desapasionada— fue admirada e imitada por artistas y hombres de letras. Consideremos la influencia de Luke Howard en el florecimiento del género de paisajes con nubes. En 1803, Howard ideó una clasificación de los vapores condensados. Este trabajo produjo un impacto no sólo en la naciente ciencia de la meteorología, sino también en la sensibilidad estética de su tiempo. En Alemania, Goethe se impresionó lo suficiente como para dedicar poemas a las familias de nubes recientemente reconocidas: estratos, cirros y cúmulos. Carl Gustav Carus (1789-1869), un filósofo de la naturaleza y pintor aficionado, instó a sus contemporáneos para que se ocuparan de las leyes del clima y la geología en su tratado *Nueve cartas sobre la pintura de paisaje* (1831), una obra a la que Goethe honró con una introducción. Las ideas de Carus influyeron en artistas alemanes tales como Clausen Dahl (1788-1857) y Karl Ferdinand Blechen (1798-1840). Este último se distanció del romanticismo afectado —con su predilección por paisajes poblados de monjes y caballeros andantes— para dedicarse al estudio de la naturaleza.[21] En Inglaterra, la clasificación de Howard contribuyó a

que John Constable dirigiera su atención hacia el cielo y las nubes. Este artista bosquejó nubes en todas sus variaciones. En un boceto escribió: «5 de septiembre de 1822; 10 de la mañana, mirando al sudeste, con viento fresco del oeste. Nubes grises muy luminosas y limpias pasan velozmente sobre un campo amarillo, a medio camino del cielo. Muy apropiado para la costa de Osmington». Y en una carta (1835), escribió: «Después de treinta años debo decir que las artes hermanas tienen menos interés para mi mente ... que las ciencias, especialmente la geología.»[22] Estas observaciones sugieren un grado de imparcialidad que resulta engañoso, pues Constable también se sentía movido por una profunda religiosidad a conocer íntimamente la naturaleza. La naturaleza para Constable, como para Wordsworth, revelaba la voluntad de Dios: concebida con espíritu de humildad, la pintura del paisaje era un medio de transmitir verdad e ideas morales.

Entorno chino y topofilia

El aspecto fisiográfico de China muestra muy poca semejanza con el de Europa. La topografía de las tierras de labranza de Europa occidental y septentrional es por lo general ondulante. Las ondulaciones leves corresponden a diferentes tipos de deposición glacial y las bandas de relieve más alto, a escarpados substratos rocosos. Los ricos terrenos de cultivo de los amplios valles se unen a terrenos bajos cubiertos de hierba, y en áreas de tierra arcillosa aún permanecen tupidos bosques de hoja caduca. Por el contrario, China no tiene una topografía ondulante y, exceptuando los campos marginales, no tiene «zonas de parque» con prados abiertos salpicados de grupos de árboles. Los ambientes bucólicos en paisajes de suaves colinas son escasos. La mayoría de la población china vive en una tierra de agudos contrastes: por una parte, llanuras aluviales; por la otra, empinadas colinas y montañas. Las montañas parecen más altas y escarpadas de lo que son porque carecen de una zona de estribaciones: el aluvión trepa por los flancos de la montaña. La cuenca de Ssu-ch'uan es la única región densamente poblada de China que no es una llanura aluvial.

Su topografía, con relieves locales de más de 300 metros, es más escabrosa que la de las escarpadas regiones del noroeste de Europa.

Al igual que Europa, los sentimientos por el lugar y la naturaleza afloraron en la poesía mucho antes que lo hicieran en las artes plásticas. Desde la dinastía Han —por lo menos—, la poesía evoca la atmósfera de lugares específicos. Los poemas se titulan «De la ciudad fortaleza de Liu-chou» o «Un mensaje desde el Lago Tung-t'ing». Se trata de poemas son concisos y concentrados, a diferencia de cierta poesía topográfica inglesa, cuya proliferación hizo que Jonathan Swift exclamara: «Descripciones tediosas, anodinas y secas: ¡Sólo Dios sabe porqué se publican!» Si se la compara con el paisajismo pictórico, la poesía China muestra una gama mucho mayor de emociones hacia la naturaleza. A veces los poetas se fijaban en ciertas escenas evanescentes que los pintores preferían ignorar: el charco de luz de luna en el suelo de la alcoba, que puede parecer escarcha, o los precipicios que justo antes de la puesta de Sol se visten fugazmente de escarlata. A los poetas les importaba describir el campo y se fijaban en los sucesos cotidianos de una finca, algo que los pintores tendían a desdeñar. En un poema típico, Tao Yuan-ming (372-427) describe su retorno a su casa de campo, con sus pinos y crisantemos, y sus tres senderos casi cubiertos de maleza. Se pasea por el jardín y hace una pausa para contemplar las nubes que escalan los valles y los pájaros que retornan a sus nidos. «Con una luz mortecina todavía permanezco en los campos, acariciando con la mano un pino solitario».[23]

El poema de Tao tiene efectos pictóricos. Las imágenes que evoca —las nubes que escalan el valle, la cabaña y el sabio ermitaño que acaricia un pino solitario— podrían ser descripciones verbales de una pintura paisajística típica. Sin embargo, estas imágenes no aparecerán en la pintura hasta quinientos años más tarde. Como tema pictórico, el paisaje iba ganando terreno en los tiempos de Tao Yuan-ming, pero las escenas representadas estaban lejos de ser naturalistas. Aún en el período T'ang (618-907), las nubes eran rígidas y formales y las montañas no eran más que chapiteles emblemáticos. Los palacios y las actividades humanas tendían a dominar el primer plano. Fue a comienzos de la dinastía Sung (siglo x) cuando co-

menzaron a aparecer los paisajes puros. Estos esfuerzos constituyeron una tentativa de capturar la esencia del lugar. El artista no salía con paleta y caballete para reproducir una escena particular, sino que entraba en un mundo y vagaba en él durante horas y días para empaparse de su atmósfera. Sólo entonces regresaba a su estudio para pintar.[24] La naturaleza se experimentaba en la penumbra del misticismo taoísta, lo que no impedía al artista observar la naturaleza de forma cuidadosa y analítica. Kuo Hsi, que vivió en el siglo XI, decía que los artistas no debían limitarse a copiar la naturaleza. Desaprobaba a los pintores que se habían criado en las provincias de Che-chiang y Chiang-su y eran proclives a mostrar los paisajes áridos del sureste, y también a los que vivían en la provincia de Shen-hsi y eran propensos a dibujar las magníficas cimas ondulantes de Kuan Lung. Por otro lado, aplaudía la observación exacta, diciendo (como lo haría un geógrafo):

> Algunas montañas están cubiertas de tierra, mientras otras están cubiertas de piedras. Si la cumbre de una montaña de tierra es pedregosa, los árboles y bosques serán escasos y escuálidos; pero si una montaña de piedras tiene tierra en la cima, la vegetación prosperará. Algunos árboles crecen en la montaña, otros cerca del agua. En una montaña donde hay tierra fértil, los pinos pueden ser muy altos. Pero si la tierra que baña el agua es pobre, los arbustos que allí crezcan serán de apenas un metro de altura.
>
> Una posada y una choza se levantan junto a un barranco y no cerca de un delta. Están en el barranco para estar cerca del agua; no están contiguas al delta por el peligro de inundación. Y si alguna se sitúa cerca del delta, estará siempre en un lugar donde no hay riesgo de crecida. Las aldeas están emplazadas en la llanura y no en la montaña, porque las llanuras ofrecen tierras de cultivo. Y si alguna se levanta en la montaña, lo hará cerca de las tierras cultivables que existan entre los cerros.[25]

El término chino para paisaje como género artístico es *shan shui* («montaña» y «agua»). Los dos grandes ejes de la pintura paisajística, el vertical y el horizontal, son la expresión abstracta de la yuxtaposición de colinas escarpadas y llanuras aluviales que caracteriza a la topografía china. Estos elementos, montaña y agua, no son realmente iguales en cuanto a valor religioso o estético: la montaña tie-

ne precedencia, a pesar del énfasis taoísta en la primacía del agua. Las montañas tienen una individualidad de la que carecen los ríos y tierras llanas. El chino habla de las Cinco Montañas Sagradas, pero a diferencia de la India, los grandes ríos no han adquirido un halo sagrado similar. El realismo del paisajismo chino estriba principalmente en la representación fidedigna de las montañas, especialmente las Hua Shan del sureste de Shen-hsi; las Huang Shan, en An-hui meridional; las Lu Shan, en el norte de Hu-Nan, en el Yangtze medio; las montañas de Che-chiang y de muchos lugares de todo el sur de China. Fotografiadas de cierto modo, estas montañas pueden darnos imágenes notablemente parecidas a las pinturas de famosos paisajistas.[26] Sin intentar una búsqueda de la verdad geológica o pictórica, en algunas de sus obras los pintores chinos han mostrado una gran sensibilidad hacia la realidad de la naturaleza. Joseph Needham cree haber identificado en las pinturas chinas una gran variedad de características geológicas, por ejemplo estratos de derrumbe, plegamientos anticlinales, valles renovados, plataformas marinas, valles glaciales en forma de U (como Chi-chü Shan, en el norte de la provincia de Ssu ch'uan) y topografía karst.[27]

La jardinería paisajística es un pariente cercano de la pintura y la poesía. En esas tres formas artísticas se pueden encontrar influencias del chamanismo, el taoísmo y el budismo. Los elementos paisajísticos del jardín, como los de la pintura, hacen hincapié en la verticalidad de la montaña y en la horizontalidad de la llanura aluvial y de las aguas. Para el observador occidental, los erosionados bloques de piedra caliza que se utilizan para representar montañas e incluso la composición en su totalidad, pueden resultar irreales y muy lejanos a su propia experiencia respecto a los paisajes existentes en Europa y Norteamérica. Sin embargo, resulta irónico —y de interés histórico— constatar que el geógrafo danés Malte-Brun (1775-1826) criticaba a los chinos precisamente por su falta de imaginación y su insistencia en imitar la naturaleza.

> Si han descubierto algún tipo de belleza en el arreglo de sus jardines y en la distribución de los terrenos, ha sido porque han copiado exactamente a la naturaleza, en una forma extraña aunque no deje de ser pintoresca. Rocas

salientes que amenazan con desplomarse en cualquier instante, puentes que cuelgan sobre abismos, abetos enanos dispersos por los flancos de empinadas montañas, enormes lagos, rápidos torrentes, cascadas espumantes, y unas pagodas que levantan sus formas piramidales en medio de tanta confusión; así son, a gran escala, los paisajes chinos; y así son, a pequeña escala, los jardines chinos.[28]

CAPÍTULO DIEZ

Del cosmos al paisaje

En Europa, en algún momento entre 1500 y 1700, la concepción medieval de un cosmos vertical empezó paulatinamente a ceder el paso a una manera nueva y cada vez más secular de representar el mundo. La dimensión vertical estaba siendo arrumbada por la horizontal: el cosmos empezaba a aceptar la presencia de un segmento plano no rotatorio de la naturaleza llamado paisaje. Aquí, «vertical» no es sólo una dimensión del espacio, sino un concepto cargado de significaciones. Representa lo trascendente y tiene afinidad con una noción particular del tiempo. Un modelo del mundo que hace hincapié en su eje vertical a menudo coincide con una concepción cíclica del tiempo; una cultura que se articula rigurosamente en torno a un calendario de festividades es capaz de concebir un cosmos fuertemente estratificado. En correspondencia con una tendencia geométrica hacia lo vertical y otra temporal hacia lo cíclico (y eterno), hay una visión especial de la naturaleza humana; una que percibe una dimensión vertical en su sentido metafórico. La naturaleza humana está polarizada. El hombre desempeña dos papeles: el social-profano y el mítico-sagrado; el uno atado al tiempo, el otro trascendiéndolo. Estos papeles pueden ser representados por miembros de clases o castas diferentes, en cuyo caso tenemos estratificación social. O pueden ser desempeñados por la misma persona en ocasiones diferentes.

Aunque la idea del cosmos vertical comenzó a debilitarse en Europa durante la era de los grandes descubrimientos, esta tendencia secularizadora tuvo poco efecto en el resto del mundo, o en aquellas regiones de Europa que estaban alejadas de la cultura ilustrada de las ciudades o de los valores del comercio. El grueso de la humanidad, en particular el campesinado, vivía en un mundo estratificado y en un tiempo cíclico, un estado de cosas que se mantuvo hasta la primera mitad del siglo XX.

Cosmos estratificado

Las visiones primitivas del cosmos tienen ciertos rasgos en común. Consideremos, primero, al bosquimano y su mundo. Se trata de un pueblo con una cultura material muy simple, que vive más bien ignorado en el desnudo ambiente del desierto de Kalahari. Una unidad socioeconómica típica está constituida por un grupo de unas veinte personas. Un grupo así quizá viva en un área de unos pocos cientos de kilómetros cuadrados. El espacio horizontal —el espacio de vida del bosquimano—, es pobre en recursos y limitado en tamaño. Sin embargo, las limitaciones geográficas del mundo del bosquimano se ven compensadas por la gran amplitud vertical que posee. El bosquimano mira al cielo. Aunque está forzado a buscar alimento casi a diario y obligado a fijar sus ojos en el suelo buscando indicios de raíces comestibles y rastros de animales heridos, los cuerpos celestes forman parte de su mundo. Las estrellas participan en el drama humano y sus movimientos a veces se interpretan poéticamente. Los bosquimanos gikwe dicen que la estrella de la mañana es perseguida a través del cielo por el Sol, y que se derrite finalmente bajo el implacable calor del astro rey. Las estrellas sirven también para medir el tiempo. Elizabeth Thomas relata cómo una noche en un campo gikwe encontró a un hombre que asaba al fuego un pájaro desplumado que tenía atado al espetón. Le preguntó si estaba ya asado. El bosquimano miró primero a la curiosa, luego al pájaro y finalmente al cielo. Después sacudió la cabeza y respondió que no, que el ave no estaba lista porque la estrella no había ascendido aún lo suficiente.[1]

El eje vertical del mundo del bosquimano tiene así una interpretación geométrica simple. Se puede interpretar también de forma metafórica, para significar aquello que sobrepasa las exigencias de la vida social y biológica. Los bosquimanos, para sobrevivir, han desarrollado un sistema de interdependencia mutua que requiere la supresión del individualismo, del ansia de posesión y de la agresividad. Buena conducta y espíritu cooperativo son esenciales para la supervivencia. El plano horizontal o biosocial de la existencia gobierna el modo de vida del bosquimano. Pero las actividades cotidianas son interrumpidas periódicamente por actos de otra índole, no vinculados a las necesidades físicas, ajenos a los ritmos normales o a las relaciones humanas. Por ejemplo, el baile, que siempre sucede por la noche alrededor del fuego y que puede alcanzar gran intensidad. Durante el transcurso de la danza, las limitaciones y las obligaciones de la vida diaria se olvidan momentáneamente: en un instante, una madre que estaba sentada pacíficamente con su bebé súbitamente lo deposita en el suelo y se apresura a sumarse al baile como si estuviese poseída.

Amplios horizontes, paisajes llanos y abiertos caracterizan Siberia y Asia Central. A pesar de ello, entre los nómadas que viven allí uno encuentra numerosas concepciones de un cosmos estratificado. La estructura de los mundos siberianos y de Asia Central es estratificada, con los tres niveles básicos de cielo, tierra e inframundo unidos por un eje central. La poesía popular altaica habla del cielo, compuesto alternativamente de tres, siete, nueve o incluso doce hemisferios superpuestos, todos por debajo de la estrella polar. Dichos cielos son a menudo concebidos de una manera concreta. Para los yakut son una sucesión de pieles fuertemente tensadas. Para los buriat, el cielo tiene la forma de un caldero invertido que sube y baja. Al subir, deja una brecha entre el cielo y el borde de la tierra por donde soplan los vientos. Los turco-tártaros se imaginan el cielo como una tienda o techo que protege la tierra y la vida en la tierra. Las estrellas son agujeros por donde penetra la luz del cielo. La luz de un meteorito es una «grieta en el cielo» o «la puerta del cielo», y su aparición constituye un tiempo propicio para elevar una plegaria. El techo del cielo está sostenido por un pilar, que es también el eje

de las estrellas que giran alrededor de la estrella polar. El mundo del nómada de Asia Central no sólo es vertical sino vertiginoso. El pilar celestial es a veces comparado a un poste al cual los dioses amarran sus estrellas giratorias.

El refugio es un microcosmos. La tienda (o *yurt*) redonda representa la bóveda del cielo. La abertura en el techo por la cual se escapa el humo lleva a la estrella polar que en el estrato cósmico se interpreta de diversas formas, ya como estaca que sostiene la tienda celestial, ya como agujero en la cámara celeste de múltiples niveles. Para los altaicos, un eje central pasa por esos agujeros sucesivos, así como por las tres regiones del cielo, la tierra y el inframundo. A lo largo de ese eje, los dioses descienden a la tierra y los muertos a las regiones subterráneas. Por el mismo eje, el alma del chamán en éxtasis puede volar hacia arriba o descender. En preparación para el ritual, el chamán erige una tienda especial con un abedul en el centro, de tal modo que la copa del árbol emerja por el agujero central del techo. Simbolizando los nueve cielos, se marcan nueve divisiones en el abedul, por donde se supone que subirá el chamán.[2]

Las creencias cosmográficas entre los agricultores de subsistencia que habitan las latitudes medias probablemente no son muy diferentes. Sus vidas están gobernadas por los ritmos estacionales de la naturaleza. Las estaciones del año se relacionan directamente con la altura variable del Sol y la posición de las estrellas. La vida en la tierra depende de lo que suceda en el cielo. El Sol y las estrellas se sumergen bajo el horizonte, lo que sugiere la existencia de un inframundo, un contracielo. Anteriormente he descrito los mundos estratificados de pueblos agrícolas tales como indios pueblo, egipcios y sumerios. Resulta entonces innecesario multiplicar los ejemplos. Los campesinos viven en espacios restringidos. Muy pocos de entre ellos conocen bien el mundo más allá de sus aldeas, sus comunidades vecinas o el mercado de la ciudad; y todo ello suele abarcar un área de treinta kilómetros cuadrados. Esta limitación del espacio horizontal está compensada por la intimidad del conocimiento y por la altura del cielo. El mundo campesino es sorprendentemente refractario a la influencia de las ideas modernas. En China, por ejemplo, la modernización introducida por el gobierno comunista no había destruido

entre los aldeanos, hasta los primeros años de la década de 1960, sus ideas sobre un cosmos vertical ni su ciclo de festividades. El cosmos de los aldeanos se desplomará sólo cuando adquieran plena conciencia de que sus vidas no están gobernadas por los movimientos del Sol y de la Luna, sino por acontecimientos —sea que reflejen las leyes de la oferta y la demanda o la política del gobierno— que acaecen en otras partes del país, en el mismo plano horizontal. Las fiestas estacionales declinarán también y llegarán a ser reemplazadas por las mismas y tan artificiales vacaciones que ahora tiene la gente de las ciudades del mundo occidental.

Naturaleza, paisaje y panorama

La transformación axial en la visión del mundo, desde el cosmos al paisaje, se refleja en el cambio de significado de las palabras «naturaleza», «paisaje» y «panorama». En su uso moderno, las tres palabras tienen un significado básico común: panorama y paisaje a menudo se utilizan de forma intercambiable y ambos involucran la naturaleza. Sin embargo, la confluencia de significado se logra a costa de un sacrificio. Si la palabra naturaleza se une a panorama y a paisaje, lo hace mediante la cesión de casi todo su dominio semántico, y las últimas dos palabras son casi sinónimos a través de una pérdida de precisión del significado.

De los tres términos, naturaleza es el que, en su uso popular, ha sufrido el mayor menoscabo en cuanto a significado. En la medida en que adquirió el significado de *«physis»* (de los griegos presocráticos), designó al «todo» o a «todas las cosas». En filosofía, hablar de la naturaleza es «hablar de muchas cosas; de zapatos y barcos, y de la cera de sellar. De coles y de reyes...» La naturaleza es «Los cielos arriba, la tierra abajo y las aguas bajo la tierra». En la Edad Media, la naturaleza de pensadores y poetas (adaptando el cosmos aristotélico) experimentó una merma de significado: ya no significaba más el todo, sino meramente las regiones sublunares de mutabilidad. Sin embargo, aunque los cielos por encima de la órbita lunar fueran excluidos, la naturaleza permaneció estratificada. Su eje mayor siguió

siendo el vertical y se extendió hacia abajo, desde la región del fuego hasta la tierra, a través del aire y el agua. En los últimos siglos, la naturaleza ha perdido aún más terreno.[3] Hablar de naturaleza hoy es hablar del campo y de la naturaleza inhóspita, y lo salvaje, como ya hemos notado, ha perdido casi todo su poder de provocar admiración. La naturaleza, que ha perdido así las dimensiones de altura y profundidad, ha ganado cualidades menos austeras como encanto y pintoresquismo. Es sólo en este mínimo significado que la naturaleza evoca imágenes semejantes a las del campo, el paisaje o el panorama.

En inglés, el significado de *scene* («escena») o *scenery* («panorama») ha cambiado poco. *Scene* o *scenery* evocan también «escenario» y «decorado», procedente del teatro griego o romano. Un segundo significado en inglés, que es hoy el principalmente aceptado, es el de panorama o paisaje; también escena pintoresca o representación pictórica de un paisaje. Un significado ahora caído en desuso de *scene* es «exhibición conmovedora del sentimiento», y ello nos recuerda la asociación primitiva de la palabra con escenario y drama. Todavía queda la expresión «¡No hagas una escena!» Pero hoy el panorama rara vez nos inspira grandes emociones. La vista panorámica junto a la carretera nos hace asomarnos, como por un ventanal, al espectáculo de la naturaleza. Pero, aunque ello a menudo resulta sublime, rara vez nos impele a nada más esforzado que el hacer una fotografía.

Los términos panorama y paisaje son hoy casi sinónimos. Las leves diferencias de significado que mantienen reflejan su distinto origen. Panorama se ha asociado tradicionalmente con el mundo de ilusión que es el teatro. La expresión «*behind the scene*» [estar entre bambalinas] revela la irrealidad del panorama. No se nos pide que miremos «detrás del paisaje», aunque un jardín diseñado por un paisajista pueda ser tan artificial como el telón de fondo del teatro y tan poco engranado en la vida de su dueño como la parafernalia del teatro lo está con la vida del actor. La diferencia está en que *landscape* [paisaje], en su sentido inicial, se refiere al mundo real, no al mundo del arte o la fantasía. La palabra original holandesa «*landschap*», designaba lugares tan ordinarios como «un grupo de

granjas o campos cercados, a veces una pequeña propiedad o una unidad administrativa». Sólo cuando fue trasplantada a Inglaterra hacia finales del siglo XVI, la palabra desechó sus prosaicas raíces y adquirió su precioso significado en el arte. Así, el paisaje vino a significar una perspectiva percibida desde un punto de vista específico, y luego, la representación artística de esa perspectiva. El paisaje era también el fondo de un retrato oficial; la «escena» de una «afectación». Como tal, llegó a estar completamente integrado con el mundo de la fantasía.[4]

La transformación fundamental de la cosmovisión europea

Para el hombre de la Edad Media, «arriba» y «abajo» tenían sentido como conceptos absolutos. La tierra ocupa el lugar más bajo en la jerarquía celestial: el movimiento hacia ella es un movimiento descendente. Para el observador moderno, las estrellas están a gran distancia. Observar la noche con ojos modernos, como lo expresa un pensador, es contemplar un mar que se desvanece en la niebla. Sin embargo, para el hombre medieval, las estrellas no estaban tanto a una gran distancia como a una gran altura. Mirar el imponente universo medieval es como mirar un gran edificio. El cosmos medieval es inmenso, pero finito. Su poesía no padece de agorafobia. El sentimiento de terror de Pascal ante el silencio eterno del espacio infinito resultaría ajeno al hombre de la Edad Media.[5]

LAS PRUEBAS DE LAS CIENCIAS FÍSICAS

El cambio axial producido en la cosmovisión europea se manifiesta en distintas esferas de la cultura y del saber europeos. Consideremos el ciclo del agua. Fue y es un sistema ampliamente aceptado para entender los fenómenos físicos terrestres. Hoy lo vemos principalmente como el intercambio de agua y vapor de agua entre el mar y la tierra. Este concepto, que destaca los paradigmas geográficos y el componente horizontal del movimiento, aparece hacia la segunda

mitad del siglo XVII. Anteriormente, el ciclo hidrológico se concebía esencialmente en una sola dimensión: la vertical. Tanto la *Meteorologica* de Aristóteles como la noción de un cosmos de niveles múltiples de la Edad Media expresan esa tendencia: «Al aire ascienden las aguas extenuadas; al aire él mismo cuando otra vez se refina y extrae el brillo al fuego elemental. En el mismo orden, ellos vuelven y se reparan otra vez.» (Ovidio, *Metamorfosis*). Este antiguo tema de la transmutación de las sustancias a través el eje vertical fue uno de los orígenes de la idea de un ciclo hidrológico, que se limitaba a notar las trasmutaciones del agua a lo largo de un segmento del eje. El proceso físico servía como una imagen popular de las relaciones trascendentales entre el alma humana y Dios. El alma, gota de rocío o de agua, procura ser elevada y absorbida por el cielo, y Dios en las alturas proporciona sustento espiritual al alma abrasada, como la lluvia lo hace con la tierra abrasada. Cuando el ciclo hidrológico adquirió una dimensión horizontal, perdió su fuerza metafórica, y llegó a ser un proceso puramente físico, desprovisto de connotaciones trascendentales o simbólicas.[6]

LAS PRUEBAS DE LA LITERATURA

Es bien sabido que la pintura medieval era deficiente en cuanto a perspectiva. También en la literatura, los poetas mostraron poco interés en el ilusionismo estricto de períodos posteriores. Para Chaucer la naturaleza era todo primer plano; él no describe paisajes. C.S. Lewis nota que al tratar con los objetos del primer plano, la imaginación medieval —e incluso la imaginación isabelina— era sensible al color y a la acción, pero rara vez tenía en cuenta la escala. Había gigantes y enanos, pero sus tamaños no se enmarcaban en una definición coherente. La conservación cuidadosa de la escala que aparece en *Gulliver* fue una gran novedad.[7] Los artistas medievales conocían el principio mediante el cual los objetos parecen más pequeños a medida que su distancia respecto al observador aumenta; conocieron la perspectiva pero hicieron poco uso de ella. Marshall McLuhan cree que el uso de la perspectiva tridimensional en el retrato litera-

rio del paisaje apareció más tarde, posiblemente en los tiempos de Shakespeare. En *El Rey Lear* tenemos uno de los primeros ejemplos.[8] En una escena de esa obra, Edgar procura explicar al cegado Gloster que están de pie sobre los acantilados de Dover. Así describe la impresionante vista que se despliega ante ellos:

Vamos, señor; aquí está el lugar: esté quieto.
Venid. Éste es el lugar. ¡Quieto! ¡Qué espanto
y qué vértigo da mirar lo hondo.
Los pescadores que andan por la playa
semejan ratones, y ese regio navío
allá fondeado se ha reducido a su bote
y el bote, a boya que apenas se ve.
Desde tanta altura no se oye el bramar
de las olas contra las innúmeras guijas.
No voy a mirar más, no sea que la cabeza
me dé vueltas y, al fallarme la vista,
me haga caer! (Acto 4, escena 6)

[Trad. de J. M. Merino]

LA PRUEBA DE LA PINTURA PAISAJISTA

En la historia de la pintura paisajista europea encontramos la prueba más convincente de este cambio hacia la visión horizontal. Un tapiz colgante en la pared la decora sin destruir el plano vertical. Pero la pintura de un paisaje en la pared tiene como efecto abrir una ventana por donde una persona puede penetrar el plano vertical y dirigir la mirada al exterior, hacia el horizonte. En el Renacimiento, las paredes de las casas de campo italianas se pintaban con paisajes, no sólo para que sus dueños pudiesen jactarse de la extensión y la variedad de sus propiedades, sino también para que pudiesen gozar de la ilusión de unas vistas dilatadas.

Durante el siglo XIV comienzan a aparecer en Inglaterra y en Francia los primeros y rudimentarios intentos de representar la profundidad espacial en la pintura. Éstas fueron las primeras tentativas de representar a las personas como seres sensibles, de pie en peque-

ños espacios horizontales propios. Luego, a medida que las figuras humanas fueron representadas como entidades tridimensionales, se comenzó a esbozar su entorno para obtener la ilusión de profundidad espacial.[9] En el siglo xv, verdaderas perspectivas y vistas comenzaron a adquirir cierta popularidad. Apareció una manera nueva de ver el espacio y la luz: hasta cierto punto era una visión científica, ya que se apoyaba en la geometría de la perspectiva y en el uso de una escala coherente para representar el tamaño de los objetos. Los artistas holandeses del siglo xv aprendieron a impartir un aire de amplitud incluso a sus miniaturas. Para lograr ese efecto aplicaron, por un lado, las reglas de la perspectiva y, por el otro, un uso nuevo de la luz y la sombra. El cuadro *El desembarco del Duque Guillermo* de Hubert van Eyck es un ejemplo de cómo se obtiene sensación de espacio incluso dentro de un marco pequeño. El primer plano del retrato se centra en el duque Guillermo y su caballo blanco. El retroceso hacia el horizonte lejano, donde el mar se funde con el cielo, se acentúa por la curvatura de la playa y el diminuto tamaño de los barcos.

Para obtener un efecto máximo, la perspectiva requiere líneas rectas que converjan; pero la naturaleza ofrece pocas líneas rectas. Dos soluciones fueron populares entre los artistas europeos en su empeño en explotar la geometría. Una de ellas fue organizar los objetos en el paisaje a lo largo de ortogonales convergentes. Por ejemplo, en el cuadro de Paolo Ucello sobre una cacería en el bosque, los árboles y la jauría de caza están organizados en ortogonales que convergen en un punto de fuga central. La otra técnica fue utilizar el valle de un río como fondo para las figuras humanas. En efecto, el valle fluvial ofrece, con sus flancos convergentes y la anchura decreciente del río, la aproximación más cercana que se da en la naturaleza a las condiciones artificiales de la perspectiva desde un punto de vista.

Para aumentar el efecto del retroceso espacial se pueden explotar la luz y el color. Consideremos la posición del sol. En el arte medieval, el sol aparece como un disco dorado en lo alto del cielo. No produce sombras ni desempeña en el cuadro papel unificador alguno. Hacia el siglo xv, el sol se coloca más bajo sobre el horizonte y se le hace brillar sobre el paisaje. Kenneth Clark atribuye a Gentile da

Fabriano el haber pintado el primer cuadro donde el sol representa más que un símbolo en una composición. *La huida a Egipto* (1423) muestra el sol en el horizonte. En este pequeño paisaje, el efecto de luces y sombras está unificado y se centra en el Sol como fuente de luz.[10] El fondo iluminado otorga una impresión de profundidad a la escena. En los siglos xvii y xviii, el disco dorado se ve desplazado por haces de azul pálido en el horizonte y, desde este fondo brillante, la luz y el color se van oscureciendo hacia los marrones suaves y verde oscuros del primer plano. Los colores cálidos se supone que «avanzan» mientras que los colores fríos «retroceden».

Comparación con las actitudes chinas

A diferencia de la tradición europea, la pintura paisajista china que prosperó en los siglos xi y xii hizo escaso hincapié en el plano horizontal o en las superficies que se alejan hacia un horizonte plano. Para empezar, los paisajes chinos a menudo se trazan en rollos verticales. Al igual que los caracteres escritos —parte esencial de la obra— ascienden y descienden a lo largo del rollo, también los elementos del paisaje se disponen verticalmente en niveles. Merece la pena hacer notar varias diferencias importantes en la organización que se le da a la naturaleza. En el paisajismo chino, las figuras humanas son muy pequeñas. Los picos de las montañas proporcionan la dimensión vertical. En la visión china, las montañas son un elemento básico de la naturaleza. Una escena pintada no es tanto un paisaje, es decir una unidad de tierra, sino un *shan shui,* es decir, una composición con montañas (*shan*) y agua (*shui*). En cambio, en las etapas iniciales de la pintura europea del paisaje, la figura humana, la torre de la catedral o la cruz son las que dominan el plano vertical y sostienen la mayor carga de significado. Es el paisaje de fondo el que proporciona la dimensión horizontal. Otra diferencia es que los chinos nunca desarrollaron la perspectiva lineal con la rigidez matemática que por un tiempo fue tan popular entre los pintores europeos. La perspectiva existía, pero para cambiar los puntos de vista. No hay un horizonte único. Los elementos en el paisaje se trazan como si el

ojo estuviese libre para variar la dirección horizontal a lo largo de la cual contempla la profundidad del cuadro. Notemos, además, que es muy difícil estimar la hora del día en un paisaje chino. No hay soles de amanecer o de atardecer, ni resplandores de madrugada o crepusculares que puedan guiar nuestra atención al horizonte.

Arquitectura y jardines paisajísticos: hacia la extensión espacial y la respuesta visual

LA CATEDRAL MEDIEVAL

Al igual que la pintura, la arquitectura y los jardines paisajísticos reflejan ciertas actitudes básicas estético-religiosas respecto al mundo. Los ideales de la Europa medieval encuentran en la catedral su máxima expresión arquitectónica. Así, el cosmos vertical del hombre del medioevo está simbolizado dramáticamente por diferentes elementos ascendentes: arcos apuntados, pináculos o pujantes agujas. La catedral gótica desconcierta al hombre moderno. Un turista con su cámara puede impresionarse por la belleza de la nave central y las laterales; por las crucerías, las capillas y la amplitud de las bóvedas. Pero si busca un lugar donde emplazar su cámara, encontrará que no hay una sola posición privilegiada desde donde pueda abarcar todos los detalles. Para ver bien un interior gótico, uno tiene que moverse y girar la cabeza. Fuera de la catedral, el turista moderno puede obtener una buena fotografía de la estructura total, pero sólo desde la distancia. En los tiempos medievales esa visión casi nunca era posible. Otras construcciones se agolpaban en los alrededores del edificio y bloqueaban la vista lejana. Además, vista de lejos, la catedral disminuye su impacto en cuanto a masa y verticalidad, y los detalles de su fachada dejan de ser visibles. La catedral medieval tenía que ser experimentada; era un texto denso para ser leído con devota atención y no una mera forma arquitectónica para ser contemplada. De hecho, algunas figuras y ornatos simplemente no se podían ver; habían sido hechas sólo para los ojos de Dios. Como contraste, consideremos la catedral de Washington, en Washington D.C. El eje de la nave se

separa del eje del coro en 1° 11′ 38″. El arquitecto introdujo deliberadamente esta desviación para aumentar el campo de visión del visitante que entra al edificio por el pórtico occidental.[11]

JARDINES ISOMÉTRICOS

Los jardines también reflejan ciertos valores cósmicos y ciertas actitudes ambientales. El jardín chino evolucionó como antítesis de la ciudad. Las líneas y espacios naturales del jardín están dispuestos en oposición a la geometría rectilínea de la ciudad. En la ciudad del hombre, uno encuentra un orden jerárquico; en el jardín, la compleja informalidad de la naturaleza. Las distinciones sociales no valen en el jardín, donde el hombre es libre de contemplar y entrar en comunión con la naturaleza, olvidándose del prójimo.[12] El jardín no se diseña para regalar al visitante con un cierto número de vistas privilegiadas; ver es una actividad estética e intelectual que establece una distancia entre objeto y observador. El jardín está ideado para involucrar y englobar al visitante que, a medida que avanza por un sendero serpenteante, se ve sometido a un constante cambio de escenas.

La historia del paisajismo de jardín en Oriente Próximo y en Europa es compleja. En apoyo a la tesis de la evolución axial desde la vertical a la horizontal puede mencionarse el progresivo énfasis que se observa hacia las vistas privilegiadas; la extensión de las líneas de visión hacia al horizonte lejano por medio de senderos rectos, hileras de árboles y estanques lineales. Los antiguos jardines del Oriente Próximo y de la cuenca mediterránea oriental no tenían una dimensión constante, pero eran aproximadamente iguales en su forma: tanto el recinto amurallado mismo como las subdivisiones para huertos, arboledas y lagunas eran aproximadamente cuadradas. Los legendarios jardines colgantes de Nabucodonosor en Babilonia (hacia 605 a. de C.) fueron comparados, cuando se divisaban desde la lejanía, a una verde montaña. Este tipo de jardín probablemente se desarrolló bajo la influencia combinada de la horticultura en terrazas en las laderas de las colinas y de los zigurates. Simbólicamente, el zigurat vinculaba la tierra con el cielo.

Los claustros y jardines de los monasterios eran lugares de contemplación. «Paraíso» fue el término técnico reservado para el jardín amurallado o el claustro. La fuente en su centro y los chorros de agua que surgían de ella simbolizaban la geografía del Edén. Los jardines monásticos también producían frutas, verduras y hierbas medicinales para la comunidad religiosa. No eran lugares para proporcionarnos vistas agradables ni estaban diseñados para halagar el ego. Su forma característica era el cuadrado. Según escribió Petrus Crescentius a finales del siglo XIII, el jardín ideal debía estar situado sobre un terreno plano, ser cuadrado y tener algunos sectores para las hierbas aromáticas y otros para las flores. Y en el centro, una fuente. El modelo básico de Crescentius no hacía distinción entre jardines para pobres, nobles o reyes. La diferencia estaba, esencialmente, en el tamaño. Un jardín señorial, por ejemplo, podía medir ocho hectáreas y contener manantiales naturales.[13]

JARDINES CON PERSPECTIVA

Poco se sabe acerca de los jardines de los antiguos griegos y romanos. A principios del siglo V a. de C., los atenienses eran demasiado gregarios y aficionados a la vida pública como para retirarse al refugio de los jardines privados. Sin embargo, es probable que el uso de árboles en lugares de reuniones públicas transformara algunos de esos espacios en parques. El culto religioso a menudo se realizaba en el campo, en un bosque sagrado, manantial o gruta. En cuanto a los romanos, la severa filosofía de la República desalentaba el florecimiento de algo tan frívolo como los jardines de placer. Éstos hicieron su aparición hacia finales del siglo II a. de C., cuando las influencias helenísticas comenzaban a penetrar en la sociedad romana. Las casas de campo de emperadores y nobles en el siglo I eran enormes propiedades. Éstas contaban con jardines formales de estilo pseudo-griego, así como paisajes algo modificados. De sus diseños exactos, poco se sabe.

Los jardines de Pompeya eran pequeños, pues eran artefactos de ciudad, no suburbanos. Tenían dos características que, probablemente, las más suntuosas casas de campo suburbanas compartían: la

compenetración entre casa y jardín, y una planificación axial. La habitación principal de una casa de Pompeya se abría típicamente al centro del pórtico del jardín, y desde la casa uno podía ver toda la longitud del jardín. El efecto de longitud era a veces acrecentado con una escena en perspectiva —con árboles y fuentes—, pintada en la pared del fondo. Las casas de campo y los jardines del Renacimiento fueron modelados siguiendo el prototipo romano: ambos destacaban las vistas.[14] Los paisajes pintados en las paredes de las casas de campo renacentistas desempeñaron un papel aún mayor en crear una ilusión de distancia y espacio. Sin embargo, la escabrosa topografía mediterránea entorpecía la creación de vistas artificiales dilatadas. Los jardines se disponían en niveles. El diseñador podía orientar los niveles para abarcar características naturales distantes como parte de la vista. Adaptando el jardín a los lineamentos de su situación natural, se lograba una sensación de grandiosidad espacial.

En un período posterior y en los paisajes más llanos del noroeste de Europa, la propensión a extender horizontalmente el espacio y el panorama alcanzó su expresión más extravagante. El arte de André Le Nôtre llevó hasta la caricatura la creencia de que el hombre podía imponer a la naturaleza su gusto estético: el jardín como espectáculo, para gloria del hombre. Desde el dormitorio real en Versalles, el Rey Sol podía contemplar una interminable vista central, más larga aún por las alongadas superficies de agua y esas marciales líneas de árboles. Esa muestra del poder humano en el diseño formal no dejaba espacio ni a la naturaleza ni a lo divino. En Versalles no faltaban estatuas de dioses y diosas, pero se levantaban mansamente, como lacayos cuya servidumbre de piedra se inclinaba ante la concepción humana. Cuando los ministros aconsejaron a Luis XIV que no se embarcase en un proyecto que, además de tener que superar grandes obstáculos topográficos podía agotar sus reservas, el rey se mantuvo inconmovible. «Es venciendo dificultades como se manifiesta nuestro poder», observó envanecido. Inglaterra también pudo jactarse de paisajes grandiosos, a la manera de Versalles; uno de los de concepción más ambiciosa estuvo en la propiedad del duque de Beaufort, en Bádminton, el cual tenía veinte avenidas radiales que se adentraban en profundidad en el campo. Se dijo que hubo caballeros que, ansio-

sos por obtener el favor del duque, plantaron árboles en sus propiedades de modo que pudieran extender aún más la vista del duque.[15]

En el siglo XVIII, el llamado *natural landscaping* (paisajismo natural) se hizo popular en Inglaterra. El «paisaje natural» fue tanto una obra de arte como un logro de ingeniería, al igual que lo fue el paisajismo formal. Aunque evitaba las líneas rectas, las grandes avenidas y las lagunas lineales, el objetivo de crear vistas placenteras e imponentes era el mismo. Sin embargo, los medios para lograrlo se hacían más sutiles. Lancelot Brown, por ejemplo, diseñó espléndidos panoramas que se extendían de forma ininterrumpida desde la casa, utilizando grupos de árboles como pantallas laterales que acentuaban la perspectiva. También consideró la vista en sentido contrario y desde diferentes direcciones, de modo que los paisajes naturales tuviesen muchos más puntos de observación privilegiada que los que existían en los jardines formales.

En este breve examen del paisajismo[16] se ha hecho hincapié en la tendencia creciente a percibir el jardín como un entorno para la casa: el jardín como un lugar para la experiencia estética controlada, desde un número limitado de puntos de vista. El jardín atiende principalmente a la vista. Entre los sentidos humanos, la visión es el que tiene mayor capacidad de discernimiento espacial: el uso habitual de los ojos nos lleva a apreciar el mundo como una entidad espacial de líneas, superficies y sólidos bien definidos. Los otros sentidos nos hacen percibir el mundo como un ambiente rico pero desenfocado. Ni los jardines formales del siglo XVII ni los paisajes «naturales» del siglo XVIII atraen mucho a los sentidos del oído, olor y tacto. Para comunicar efectos sutiles de sonido, perfume y textura se requieren espacios restringidos: en tales espacios, la única vista que no tiene impedimentos es la que se dirige hacia arriba, hacia el cielo.

Simbólico y sacro: respuestas premodernas

La actitud estética hacia la naturaleza aumenta en importancia a medida que la naturaleza pierde su aura numinosa. Los paisajes no albergan ya a los espíritus de la tierra y pueden servir de fondo a las

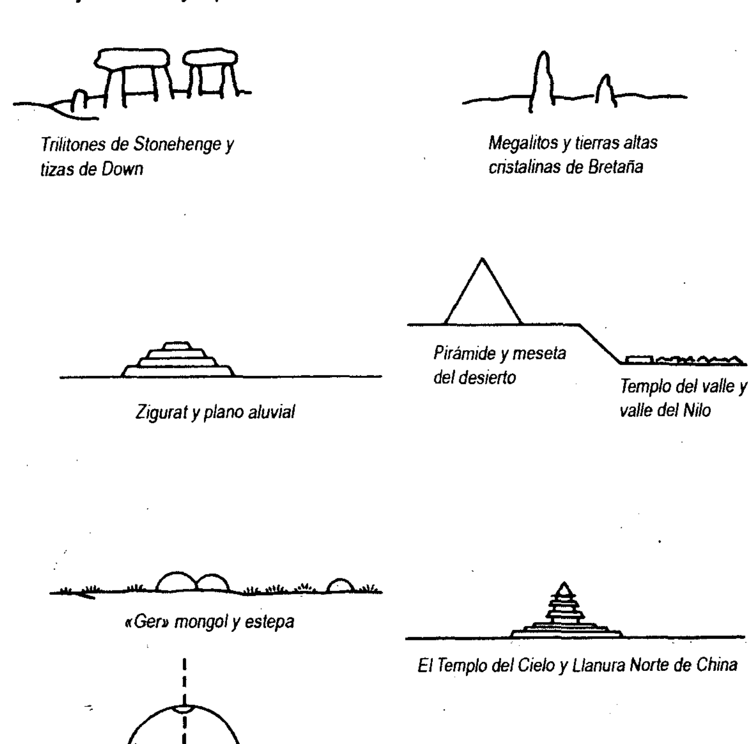
actividades humanas habituales. El cosmos del hombre premoderno era de múltiples planos y la naturaleza rica en símbolos: sus objetos podían interpretarse a distintos niveles y suscitar respuestas cargadas de emoción. Somos conscientes de la ambigüedad del lenguaje. El idioma del discurso habitual —y *a fortiori*, el de la poesía— es rico en símbolos y metáforas. La ciencia, por el contrario, se esfuerza por eliminar la posibilidad de las lecturas múltiples. Un mundo tradicional posee la ambigüedad y la riqueza del lenguaje ordinario y del discurso ritual. El mundo moderno, por su lado, aspira a la transparencia y a la literalidad.

PROFUNDIDAD SIMBÓLICA

Interpretación simbólica y atribución de lo sacro a lugares y paisajes constituyeron dos maneras típicas y estrechamente relacionadas de responder al mundo en la edad precientífica. Como un ejemplo de interpretación simbólica, consideremos cómo los artistas medievales, a diferencia de los artistas de mentes más literales de tiempos posteriores, no vieron contradicción alguna en representar acontecimientos y circunstancias espirituales mediante el más prosaico de los objetos materiales. En un mismo cuadro, figuras humanas, trajes y artefactos podían aparecer tanto como asuntos vulgares o como epifanías del mundo espiritual. Casi todos los frescos del Juicio Final muestran un simple carro de granja haciendo las veces del llameante carruaje de Elías, en su camino al cielo.[17]

El pensamiento metafórico ignora los límites claramente determinados de la clasificación científica. Los términos científicos «montaña» y «valle» representan tipos en una categorización topográfica. Sin embargo, en el pensamiento metafórico, estas palabras conllevan simultáneamente significados cargados de valor tales como «alto» y «bajo» que, a su vez, implican la idea de polaridad masculino-femenina, así como la de rasgos temperamentales antitéticos. En el capítulo tres vimos cómo los pueblos ordenan su mundo como sistemas coordinados. Un forastero puede pensar que los elementos de un sistema no están relacionados entre sí, mientras que los autóc-

a. Paisajes abiertos y aspiración vertical



Agujero para el humo - eje del mundo, ojo del cielo

Techo - cúpula celeste

Bajo el agujero para el humo y alrededor de la fogata central hay un área marcada por tablas angostas: representa la tierra

Firmamento del Cielo

A

Tierra

B

A. Templo del Cielo

B. Altar del Cielo

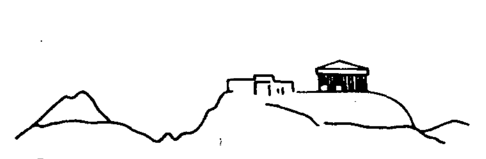
Cielo

Puerta del Cielo

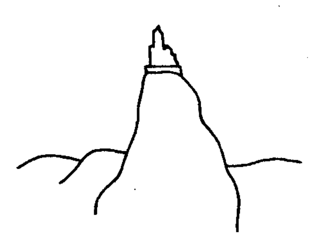
Tierra

Figura 10. Paisajes simbólicos.

b. Triunfo sobre las fuerzas de la tierra

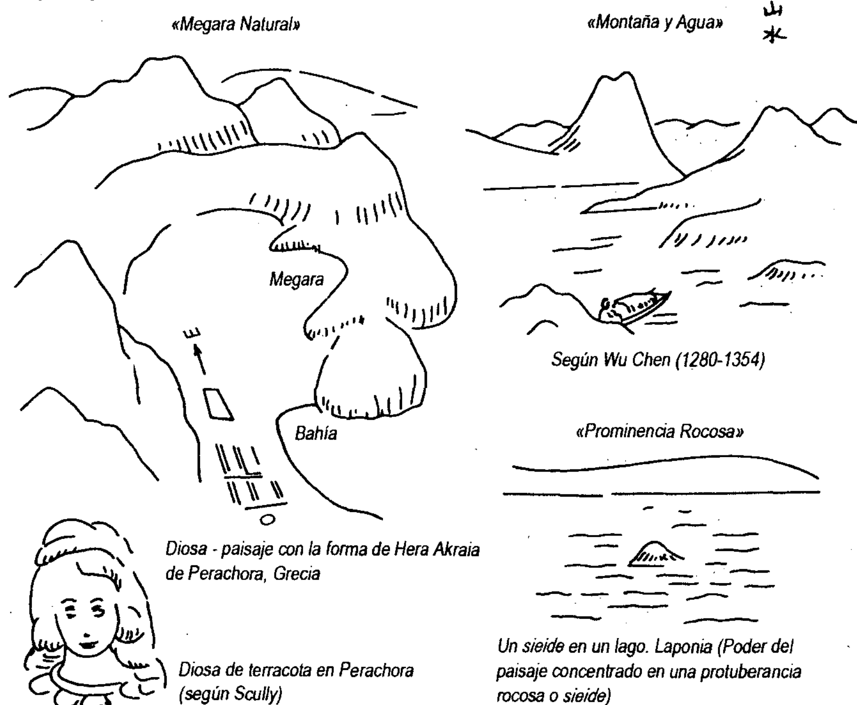


Partenón. Desde el Pynx «Atenea... subió al lugar más alto y levantó su escudo como salvaguarda de la ciudad y advertencia a sus enemigos humanos y divinos».



Saint Michel, en la cima de un cono volcánico. Le Puy, Francia

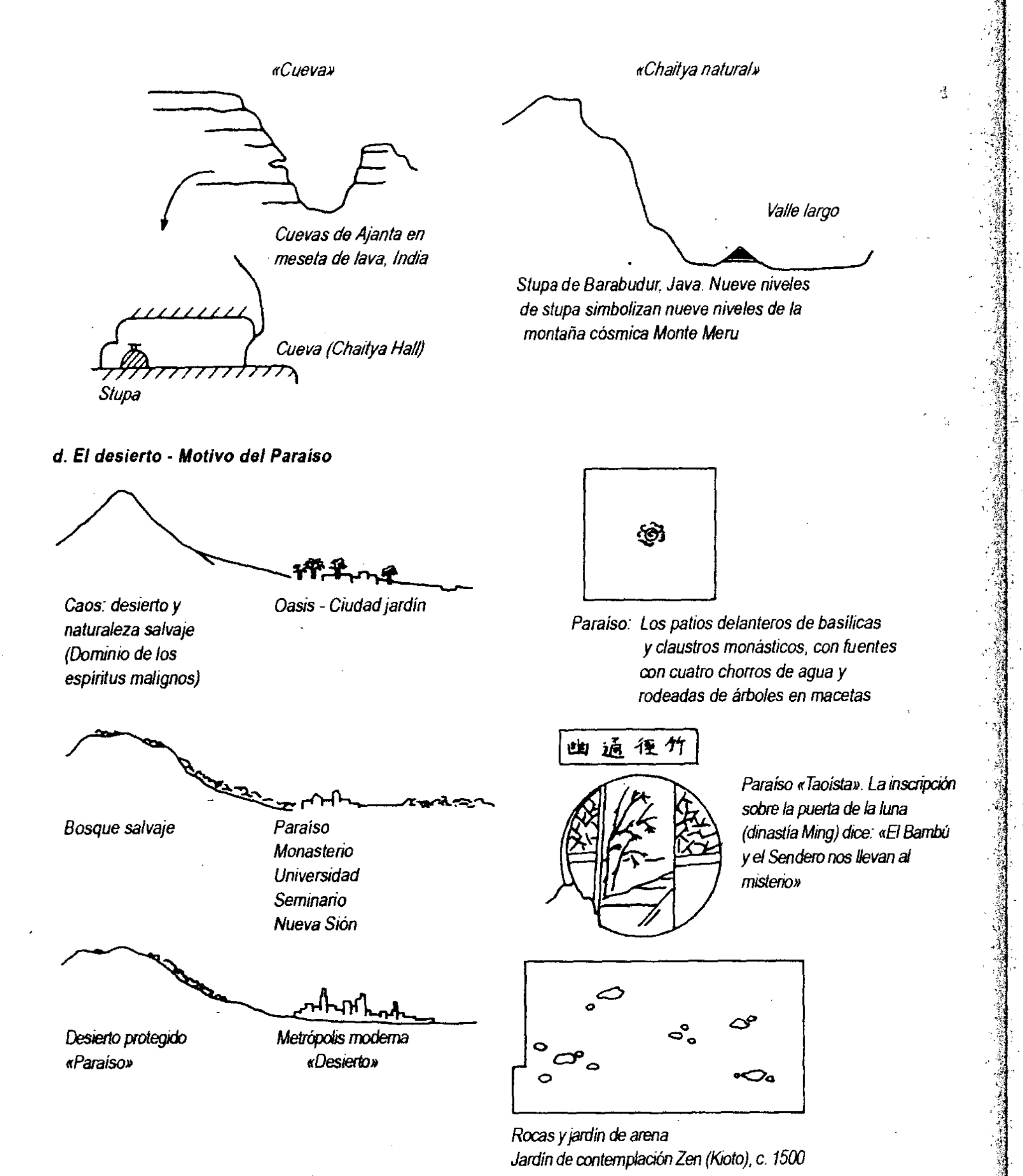
c. Paisajes sagrados



Diosa - paisaje con la forma de Hera Akraia de Perachora, Grecia

Diosa de terracota en Perachora (según Scully)

Un sieide en un lago. Laponia (Poder del paisaje concentrado en una protuberancia rocosa o sieide)



tonos ven en ellos una afinidad natural. Chinos, indonesios e indios pueblo tienen maneras muy diferentes de coordinar un conjunto de fenómenos con otro. Sin embargo, comparten la práctica de relacionar las sustancias elementales del mundo —tierra, agua, fuego— con colores, orientaciones o estaciones, así como con algún rasgo cultural o de personalidad. De este modo, los chinos asocian el metal con el otoño, la orientación oeste y el color blanco con la aflicción. En el mundo moderno, la vinculación entre determinados fenómenos y ciertos sentimientos sigue siendo fuerte. En momentos de abandono, aún los científicos asocian el otoño y la puesta de sol con melancolía, y la primavera con esperanza.

Un símbolo es un contenedor de significados. Los significados surgen de las experiencias más profundas que se han acumulado en el tiempo. Esas experiencias a menudo tienen un carácter sagrado o sobrenatural, aunque estén arraigadas en la biología humana. En la medida en que los símbolos dependen de acontecimientos únicos, difieren de un individuo a otro, así como de una cultura a otra. En la medida en que se originan en experiencias compartidas por la mayoría de la humanidad, tienen un carácter universal. Fenómenos naturales tales como cielo, tierra, agua, rocas o vegetación son interpretados de manera semejante por pueblos diferentes. Objetos y lugares específicos como pinos, rosas, manantiales o arboledas pueden tener interpretaciones diferentes y únicas.

Consideremos el significado simbólico del jardín. En el nivel más profundo, puede representar la vulva de la tierra, que expresa el anhelo de la humanidad por el bienestar y la certeza de fecundidad.[18] Sin embargo, diseños y contenidos específicos tienen significados que dependen de la cultura. Por ejemplo, el jardín monástico de la Europa medieval era diseñado como un modelo del paraíso. Su representación ideal, más comúnmente plasmada en pinturas que en el paisaje mismo, está repleta de símbolos que recuerdan acontecimientos sagrados de la tradición cristiana: lirios blancos que sugieren pureza; rosas rojas, el amor divino; fresas, la fruta de la rectitud con hojas trifoliadas que simbolizan la trinidad; y las manzanas en la mesa del jardín, que recuerdan al hombre su caída así como también su salvación por Cristo.

En China, el parque imperial de los emperadores Han, construido en las afueras de Ch'angan alrededor del siglo II a. de C., es uno de los más antiguos jardines paisajísticos amurallados del que se conserva un relato descriptivo. Era muy grande. Dentro de su muro circular había no sólo montañas, bosques y pantanos, sino también palacios y paisajes artificiales que se construyeron para reflejar las creencias mágicas taoístas. Por ejemplo, en medio de sus lagos artificiales se construyeron islas piramidales que recreaban las tres legendarias Islas Afortunadas. El parque entero puede ser percibido como un microcosmos idealizado taoísta y chamánico. Allí, el emperador disfrutaba de actividades seculares y religiosas, y se dedicaba con entusiasmo a la caza. Después de la matanza, él y sus cortesanos eran agasajados en un banquete con bailarines, payasos y malabaristas. Al concluir la fiesta, el emperador podía subir a las grandes torres para contemplar todo el paisaje. Allí, en soledad, entraba en comunión con la naturaleza.[19]

Los jardines, junto con la poesía de la naturaleza, fueron valorados por las clases privilegiadas chinas aproximadamente desde el siglo IV en adelante. El budismo contribuyó a una cada vez más extendida conciencia de la naturaleza y del paisajismo, enriqueciendo así su contenido simbólico. A diferencia de los jardines occidentales, los de China mantuvieron su riqueza semiótica hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando los valores tradicionales sufrieron un rápido deterioro. Un jardín construido en el período republicano puede retener muchos de los antiguos símbolos, aunque ellos probablemente dirán poco, excepto a los iniciados. En tal lugar, el portón en forma de luna llena invoca la idea de perfección. En cuanto a los diseños de animales —dragón (*lung*), ave del paraíso (*feng huang*), venado, cigüeña y murciélago—, cada uno de ellos ostenta un significado. Rocas y agua simbolizan el antiguo concepto de dualidad en la naturaleza, contrapuestas pero en armonía. Las flores, cambiantes según las estaciones, entregan su propio mensaje. Algunas son símbolos de verdad, pureza, gracia o virtud; otras hablan de buena fortuna, longevidad o fraternidad. Sauces y pinos, melocotoneros y ciruelos son los árboles más populares del jardín: cada uno está lleno de significado. Por ejemplo, el sauce representa la gracia y el sentimiento de amistad. Andar por un el jardín chino y ser consciente de su significado —aunque sólo sea de una fracción del mismo— es penetrar en un mundo que recompensa los sentidos, la mente y el espíritu. Sus numerosos símbolos se complementan y se enriquecen entre sí: dentro del paisaje idealizado, estos símbolos son portadores de un mensaje general de paz y armonía.

LUGARES SAGRADOS

El jardín es un tipo de lugar sagrado. Por lo general, los lugares sagrados son los recintos de las hierofanías. Una arboleda, un manantial, una roca o una montaña adquieren un carácter sagrado dondequiera que se identifiquen con alguna forma de manifestación divina o con un acontecimiento de máximo significado. Si Mircea Eliade está en lo correcto, una idea primera y fundamental en cuanto a la santidad de un lugar es que represente el centro, el eje o el ombligo del mundo. Todo esfuerzo por definir el espacio es una tentativa de crear orden a partir del desorden: es un acto que comparte la trascendencia de la acción primordial de la creación, y de ahí procede su carácter sagrado.[20] No sólo la edificación de un santuario, sino la construcción de una casa o de un pueblo obligaba tradicionalmente a la transformación ritual del espacio profano. En cada caso, el lugar era bendecido por algún poder exterior, ya fuese una persona semidivina, un hierofante maravilloso o aquellas fuerzas cósmicas que formaban la base de la astrología o la geomancia. La señal del insigne acontecimiento podía ser muy modesta, por ejemplo, la aparición de hormigas o ratones, pero constituía una prueba de una intervención divina. El lugar donde un líder carismático dotado de atributos divinos había nacido o muerto adquiría algo de lo sagrado de su ser. La santidad se centraba en el santuario o en la tumba, pero el aura sagrada se extendía al espacio adyacente y todo lo que allí había —árboles o animales— se enaltecía por asociación. En China fue costumbre antigua considerar los terrenos alrededor de las tumbas de los emperadores sagrados como parques naturales, en donde todos los seres vivos participaban del carácter

divino que caracterizaba al espíritu del difunto. Estos lugares satisfacían las necesidades humanas de religión y recreación.[21]

Para los antiguos griegos, los elementos formales de cualquier santuario eran, primero, la región específicamente sagrada en la que estaba emplazado, y segundo, los edificios que allí existían. «En cuanto a este lugar, es claramente un lugar santo» (Sófocles, *Edipo en Colona*). La tierra no era un cuadro. Para el observador moderno, los emplazamientos de los santuarios griegos parecen haber sido escogidos por sus cualidades pictóricas; pero para los griegos que vivieron con anterioridad al siglo IV a. de C., la tierra era una fuerza que personificaba los poderes que gobernaban el mundo.

Vincent Scully nos dice cómo la percepción de la tierra como fuerza experimentó un cambio gradual entre la edad de bronce cretense y la micénica, y el fin del período arcaico. Los palacios cretenses se construyeron para adaptarse a las fuerzas de la tierra. El lugar ideal comprendía un valle encerrado donde se construía el palacio; una colina cónica al norte o al sur del palacio y, a cierta distancia de la colina, una montaña más alta, de cima doble. El valle encerrado era el *megaron* natural, la matriz protectora. El cono simbolizaba la forma materna de la tierra; la montaña de doble cima sugería cuernos o senos. Los griegos micénicos del continente tenían una actitud similar hacia el paisaje. Buscaban también las formas protectoras de la diosa tierra. Un cambio ocurrió cuando la misma Micenas, ese asiento del orgullo y del poder, fue emplazado sobre un montículo en el valle. Los micénicos fueron derrocados por sus primos, los dóricos, que no toleraban la diosa tierra. Los dóricos se esforzaron en destruir el vínculo simple entre hombre y tierra y se dieron a la tarea de sustituir a la diosa tierra por su propio dios cielo, empuñando el trueno. En Creta, las fortalezas dóricas se construyeron en las montañas, no en la falda de los montes. Los templos dóricos adquirieron una calidad escultórica y monumental y se construyeron en toda clase de terrenos, aunque los santuarios dedicados a las diosas retuvieron sus asientos tradicionales en las hondonadas. Los templos dedicados a Apolo y Zeus desafiaban las fuerzas ctónicas. El mayor santuario de Apolo, Delfos, se hallaba en las estribaciones más bajas de una montaña, en el corazón del macizo del Parnaso.

Zeus era el verdadero sucesor de la madre tierra. Sus santuarios ocupaban las cimas de las montañas más altas. El mismo Monte Olimpo fue su encarnación en el norte. Los templos dedicados a Zeus estaban emplazados en el *megara* mayor. A menudo parecen dominar los paisajes donde se levantan, antes que adaptarse a ellos.[22]

En las tradiciones de la China taoísta y de la Grecia predórica es la naturaleza la que prodiga virtudes y poderes. En la tradición cristiana, el poder santificador es investido en el hombre —como virrey de Dios— más que en la naturaleza. La iglesia no se adapta al espíritu de la tierra: imparte espíritu a sus alrededores. El emplazamiento del santuario en el extremo oriental de la iglesia no constituye una tentativa de armonización con el orden natural sino más bien la utilización de un fenómeno (el sol que se levanta por el este) como símbolo del dogma de un Cristo que resucita. La cristiandad también tiene su cuota de lugares sagrados en grutas y manantiales cercanos a ellas. Estos lugares deben su numen no a los espíritus que allí se alojan, sino a las apariciones milagrosas de algún santo mártir o de la Virgen María.[23] La comunidad monacal en la naturaleza inhóspita era un modelo del paraíso en un mundo irredento. La naturaleza salvaje a menudo era percibida como una guarida de demonios, pero la vecindad de un monasterio le confería parte de la armonía de la naturaleza redimida, y los animales que vivían en ella, al igual que sus soberanos humanos en el monasterio, vivían en paz.

Tiempo cíclico y tiempo lineal

Los antiguos creían que el movimiento en la naturaleza estaba dispuesto en un trayecto circular. El círculo simbolizaba la perfección. Los modernos, siguiendo el revolucionario pensamiento de Newton, postulaban la línea recta como la ruta natural de la materia en movimiento. El cosmos se rendía ante la geografía y el paisaje. El tema tiene muchas variaciones. Nos quedaría un comentario que añadir acerca de la relación entre estas concepciones y la noción de tiempo.

Normalmente el tiempo se compara con las fases recurrentes de la naturaleza, de las estrellas o de la tierra en rotación y traslación. El

hombre moderno reconoce estas fases recurrentes, pero para él son poco más que unas olas en la corriente direccional del tiempo. El tiempo para él tiene dirección; el cambio es progresivo. Se cree que el punto de vista escatológico de la cristiandad ha promovido el concepto del cambio progresivo. No obstante, el sentido del tiempo del hombre medieval, que reflejaba su noción de un cosmos vertical y rotatorio, fue esencialmente cíclico. No fue sino hasta el siglo XVIII que el concepto lineal y direccional del tiempo llegó a ser importante. Para entonces el marco isométrico del espacio se había rendido, en la arquitectura y el paisajismo, a la elongación axial y al concepto de «espacio abierto» del plano radial. Fue también un período de grandes exploraciones en el cual el espacio geográfico conocido por los europeos llegó a cubrir casi todo el mundo.

Por sí solos, los viajes de larga distancia y las migraciones pueden haber tenido un efecto en la ruptura del tiempo cíclico y del cosmos vertical, y en su sustitución por el tiempo lineal y el espacio horizontal. El viajero depende de las estrellas, pero no tanto para medir el tiempo sino la distancia. El tiempo diferencial tiene importancia para el navegante porque puede convertirse en unidades de distancia. Para muchos pueblos del hemisferio norte, la estrella polar simbolizaba el eje del mundo y de la eternidad. Los antiguos egipcios creían que era el destino final de los muertos puesto que, en los confines del cielo, la estrella polar era la única que no se hundía bajo el horizonte. Sin embargo, para exploradores, comerciantes o emigrantes que se aventuraban al sur del ecuador, la estrella polar resultaba ser mortal. Los pueblos sedentarios de las latitudes medianas tienden a aceptar el curso de las estaciones como un hecho inexorable de la naturaleza, lo que —tal y como el movimiento de las estrellas— resulta ser una acertada imagen de la eternidad. Pero los viajeros y colonizadores que se mueven a lo largo de los meridianos experimentan el flujo, no sólo de las estaciones, sino de los ritmos estacionales. De este modo, en el ecuador, las sucesiones aparentemente universales de la naturaleza desaparecen, y más allá de él, en el hemisferio sur, están invertidas.

CAPÍTULO ONCE

La ciudad ideal y símbolos de trascendencia

La ciudad libera a los ciudadanos de la necesidad de bregar sin pausa para mantener sus cuerpos y del sentimiento de impotencia frente a los caprichos de la naturaleza. Es un logro que hoy tendemos a olvidar o a menospreciar. Como ideal, la ciudad ha perdido gran parte de su valor para nosotros, mientras que como entorno físico sus defectos se nos han hecho cada vez más patentes, en especial desde la Revolución Industrial. En el pasado la ciudad era admirada por razones diferentes. Los antiguos poblamientos surgieron como centros rituales que prometían a los frágiles seres humanos la permanencia y el orden del cosmos. La polis griega proporcionaba oportunidad a los hombres libres para lograr inmortalidad de pensamiento y de acción, elevándose así por encima de las servidumbres biológicas. «El aire de la ciudad libera al hombre» dice un proverbio alemán de la Edad Media: los hombres libres vivían dentro de la ciudad amurallada; los siervos fuera de ella, en el campo. La supremacía de la ciudad como un ideal que supera la vida rural forma parte de la urdimbre y el significado de las palabras. Desde los tiempos de Aristóteles, la «ciudad» encarnaba la comunidad perfecta para filósofos y poetas. El ciudadano habitaba la ciudad; los siervos y aldeanos (villanos) vivían en el campo. La ciudad del hombre, donde el obispo tenía su sede, era una imagen de la Ciudad de Dios: en los campos y brezales remotos re-

sidían los infieles; en distritos y aldeas rurales (*pagus*), los campesinos o paganos.

Emergencia de la ciudad ideal

En este libro nos interesa la ciudad porque representa un ideal medio ambiental y humano (Capítulo 11) y porque constituye en sí un entorno (Capítulo 12). El origen de la ciudad es un asunto complejo que no podemos explorar aquí. Pero la cuestión no puede desecharse del todo, pues lo que pensemos de la naturaleza primitiva de la ciudad influirá en la evaluación que hagamos de su importancia como ideal. Si, por ejemplo, la interpretación económica sobre su origen se acepta sin reservas, nos sería difícil explicar el poder que tiene la ciudad para inspirar respeto reverencial y lealtad. La hipótesis económica percibe la ciudad como consecuencia de un superávit económico: los productos que las aldeas locales no pueden consumir son intercambiados en un lugar conveniente, el cual a su vez se convierte primero en pueblo mercado y luego en ciudad. Obviamente, las ciudades tienen que ser sostenidas por el campo que las circunda. Pero existen áreas donde puede prosperar la agricultura y la población alcanzar gran densidad, sin que por ello se genere urbanismo. En las tierras altas de Nueva Guinea, la agricultura puede sostener densidades de población de más de 300 personas por kilómetro cuadrado sin que ello signifique que la vida urbana esté a punto de surgir. En cambio, un urbanismo incipiente puede aparecer en áreas de relativamente baja productividad por hectárea. El requisito esencial es la existencia de una burocracia central que tenga el poder de exigir alimentos y servicios a los habitantes del campo. Como dice Paul Wheatley: «la naturaleza humana [tiene] una capacidad casi infinita para extenderse; en consecuencia [es] casi siempre posible extraer, aun de los más empobrecidos labradores, una exacción más para el sustento de la burocracia central».[1] El poder rara vez se expresa directamente como una fuerza física, ni siquiera en el reino animal. En el mundo humano el poder se ejerce a través del reconocimiento y la aceptación de los símbolos de legiti-

midad. El sacerdote-rey es un símbolo poderoso. El sacerdote es un ser semidivino, un intermediario entre el cielo y la tierra, cocreador del cosmos y garante del orden.

Cuando se busca el origen del urbanismo y se llega hasta sus centros originarios en el pasado más remoto, no encontramos ni un mercado ni una fortaleza, sino la idea de la creación sobrenatural de un mundo.[2] El agente es un dios, un sacerdote-rey o un héroe, y el lugar de la creación es el centro del mundo. Ese centro está generalmente marcado de alguna manera. Puede empezar como un santuario tribal, que luego se convierte en un complejo ceremonial que se hace cada vez mayor y más extenso, llegando a incluir diferentes combinaciones de elementos arquitectónicos tales como plataformas, terrazas, templos, palacios, patios, escaleras o pirámides. La ciudad trasciende las incertidumbres de la vida; refleja la precisión, el orden y lo predecible de los cielos. Con anterioridad a la alfabetización, una cosmovisión se sostiene mediante la tradición oral, el ritual y, en no menor medida, por la potencia semiótica de la arquitectura. La vida pudo ser más exigente en una ciudad de la antigüedad que en una aldea neolítica; pero en medio de ritos y esplendores arquitectónicos, el hombre de la ciudad, aun el más humilde, tiene algo que el aldeano no posee: el compartir parte de la pompa de un mundo mucho mayor.

Los centros ceremoniales no siempre atrajeron colonos que se quedaran permanentemente en su periferia. Por ejemplo, algunos de los santuarios mayas y los de la meseta de Dieng, en Java, estuvieron emplazados en lugares tan remotos o tan improductivos desde un punto de vista agrícola que probablemente nunca atrajeron a una gran población estable. Aparte de sacerdotes, guardianes y artesanos, estos complejos ceremoniales permanecían despoblados la mayor parte del año. Sólo volvían a la vida durante las festividades estacionales. Desde la perspectiva secular de los tiempos modernos, nos sorprende comprobar cuán lejos llegaron algunos pueblos del pasado —en lo que a construir ciudades con edificios imponentes se refiere— por razones casi puramente ceremoniales y simbólicas. Consideremos Persépolis, construida hacia 520-460 a. de C. Una opinión generalmente aceptada es que Persépolis fue planeada como

residencia real para la dinastía de los aqueménidas: la capital de un imperio en el que la magnificencia de los palacios proclamaba el orgullo y poder reales. Sin embargo, las inscripciones y documentos encontrados entre sus ruinas son de naturaleza religiosa más que política o económica. En lenguaje solemne, declaraban que la ciudad había sido erigida por la gracia de Dios, que los edificios alcanzaron belleza y perfección supremas y que bajo la inspiración de Ahura Mazda, los reyes persas mediaban entre el mundo divino y el humano. Los antiguos pueblos de Oriente Próximo eran sumamente conscientes de la fragilidad de la vida. Procuraban alcanzar un sentido de orden y permanencia mediante la participación en acontecimientos cósmicos, en ritos estacionales realizados por un mediador-gobernante en medio de un escenario resplandeciente. Persépolis no era una capital política, ni siquiera un domicilio de lujo para el monarca, porque rara vez se ocupaba. Era una ciudad ritual, una *Civitas Dei* en la tierra.[3]

En el subcontinente indio, Palitana es un ejemplo sobresaliente de una ciudad que se construyó únicamente para los dioses. Sus santuarios, situados en plazas y recintos majestuosos —mitad palacios, mitad fortalezas— cubren los picos gemelos de las colinas sagradas de Shetrunja en Kathiawar. Un visitante describe Palitana como:

> en verdad, una ciudad de templos, porque excepto unas pocas cisternas, no hay nada más dentro de sus puertas; y hay además una compostura en cada plaza, pasaje, pórtico o vestíbulo, que de por sí son una fuente no despreciable de placer. El silencio es, también, asombroso ... La cima de la colina consiste en dos crestas, cada una de unos 230 metros de longitud, con un valle entre ambas. Cada una de esas crestas y los dos grandes recintos que ocupan el valle están rodeados por murallas enormes y bien almenadas para su defensa. A su vez, los edificios en ambas crestas se dividen en recintos separados llamados *tuks*, que contienen generalmente un templo principal y un número variable de templos más pequeños. Cada uno de estos recintos está protegido por sólidas puertas y muros; y al anochecer todas las puertas se cierran con gran celo.[4]

Palitana es un monumento a la devoción de los *jainas* de todas las regiones de la India, y levanta su esplendor de mármol sobre las

solitarias y majestuosas colinas de Shetrunja; al igual que mansiones de otro mundo, está alejada de la huella común de los mortales.

Símbolos del Cosmos y formas urbanas

Como símbolo del cosmos, la ciudad adopta la forma geométrica regular de un círculo, de un cuadrado, de un rectángulo o de algún otro polígono. Un indicador arquitectónico de verticalidad, sea el zigurat, la columna o la cúpula, sirve también para destacar el significado trascendental de la ciudad. El círculo seccionado en cuatro sectores por dos ejes simboliza el cielo. La ciudad circular cuatripartita, un ideal etrusco, era el *templum* celestial trasladado a la tierra; el planeamiento dentro de los cuatro sectores estaba vinculado al arte de leer presagios. Algunos eruditos creen que el término *Roma quadrata* significa «dividida en cuatro partes» y que cuando se fundó Roma era una ciudad circular con el *mundus* (el lugar de las almas que han partido) en el centro. Las antiguas nociones de centro, los ejes entrecruzados y los cuatro cuartos de la bóveda celestial, se mezclaron en la era cristiana con imágenes de la cruz y de la Jerusalén celestial. Werner Müller cree que algunos de estos elementos son evidentes en los planos de ciertas ciudades del Medioevo tardío y del Renacimiento.[5]

El círculo es una figura geométrica con un número infinito de lados. En la práctica, los pueblos en diferentes partes del mundo han preferido reducir ese número infinito a cuatro: los cuatro lados del rectángulo, los cuatro segmentos del cielo y de la tierra, las estaciones del año o los puntos cardinales. En matemáticas, es más fácil representar el cosmos mediante un cuadrado que mediante un círculo. Los significados del círculo y del cuadrado se superponen, pero no coinciden. En China, por ejemplo, donde esas figuras aparecen juntas como un complejo arquitectónico, el círculo representa el cielo o la naturaleza y el cuadrado la tierra o el mundo artificial del hombre (Figura 11).

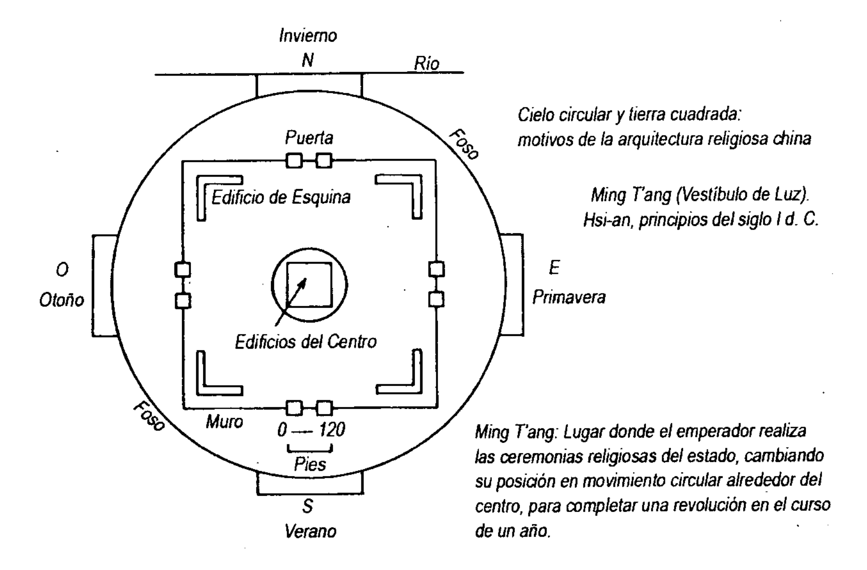


Figura 11. El simbolismo del círculo y del cuadrado en arquitectura.

IDEALES CIRCULARES Y RADIO-CONCÉNTRICOS

A menudo los planos y los diagramas de ciudades ideales las muestran como circulares, si bien, en la realidad, rara vez lo son (ver Figura 12, página 216). ¿Qué podemos decir acerca de las ciudades circulares de la Antigüedad? Los poblados amurallados circulares del Egipto predinástico son quizá los indicios más antiguos existentes acerca de ellas. El jeroglífico para «ciudad» es un espacio circular dividido en cuatro segmentos por dos ejes que se intersecan. ¿Fue la ciudad egipcia, como la ciudad etrusca ideal, un modelo de la bóveda celeste? Parece muy improbable, pero no hay manera de saberlo. En la antigüedad, las ciudades hititas de Anatolia parecen planeadas principalmente con intenciones defensivas: fueron construidas en ubicaciones estratégicas y sus muros, de forma oval o poligonal, se adaptaban hábilmente a la topografía. Sus sectores residenciales crecieron esencialmente de forma incontrolada mediante

una aglomeración «natural». Sin embargo, algunos poblamientos neohititas tuvieron planos que mostraban una gran regularidad, invitando a la conjetura de que su diseño obedecía a una intención simbólica. Un ejemplo llamativo es Sam'al (Cincirli), fundada en los comienzos del primer milenio a. de C. e incorporada al imperio asirio unos doscientos años más tarde. Estaba circundada por dos murallas circulares concéntricas casi perfectas, cada una provista de cien torres rectangulares. Estas murallas circulares, a diferencia de las ciudades hititas más antiguas, parecen construidas sin prestar mayor atención a la topografía del terreno. Se accedía por tres puertas dobles equidistantes entre sí, con la más fuerte mirando al sur. La puerta meridional conducía a la ciudadela que se levantaba en un montículo, un poco excéntrica en relación con la ciudad. La protegía un muro de piedra con torres redondas. Murallas secundarias dividían la ciudadela en cuatro zonas; cuatro palacios con sus dependencias y un complejo de fortificaciones ocupaban los niveles superiores.[6]

Heródoto describió Ecbatana, la capital de los medos de Irán, como una ciudad de círculos concéntricos. Su relato sobre su fundación encapsula ciertas etapas en la transición de la aldea a la ciudad ideal: se trata de un modelo de interpretación del origen de la ciudad que no se basa en la economía. Según Heródoto, cuando los medos se sacudieron el yugo de Asiria, vivían en aldeas dispersas desprovistos de una autoridad central. Las riñas entre aldeanos eran comunes. A falta de un sistema judicial que arbitrara en casos de conflicto de intereses, los aldeanos recurrían a un hombre, notable por la ecuanimidad de sus juicios. Su nombre era Deioces. Sin embargo, Deioces, harto de ocupar tanto tiempo en arbitrar sobre asuntos ajenos con descuido de los suyos, finalmente optó por retirarse y, como consecuencia, la anarquía empezó a reinar en el territorio. En su aflicción, los aldeanos resolvieron designar a un rey y escogieron a Deioces. Como rey, Deioces necesitaba que se construyera para él un palacio y una ciudad. Y puesto que ninguno de los asentamientos existentes era suficiente para la dignidad real, los medos construyeron Ecbatana, ciudad que llegó a ser el centro de su mundo. Las murallas de la nueva capital, tal y como Heródoto las

describió, eran de gran tamaño y fortaleza, levantándose en círculos una dentro de la otra. Su altura se elevaba a medida que se acercaba al centro. Aunque la naturaleza del suelo, una suave colina, tendía a favorecer este esquema, el diseño fue logrado principalmente merced al ingenio humano. Las murallas circulares eran siete y sus almenas diferían en el color: blanco para el perímetro exterior, y en dirección al interior: negro, escarlata, azul, naranja, plata y finalmente oro para la muralla más interna, la que rodeaba el palacio de Deioces. Es probable que las zonas concéntricas de las ciudades estuvieran ocupadas por diferentes castas sociales. El rey y sus nobles vivían en el centro. Los órdenes más bajos, con sus miembros más numerosos, ocupaban zonas sucesivamente más grandes y topográficamente más bajas hasta que se alcanzaba la muralla exterior, más allá de la cual vivía el pueblo llano. Así, un cosmos ordenado y jerárquico, simbolizado por el anillo ascendente de siete círculos, venía a desplazar el mundo pedestre de los aldeanos.[7]

La ciudad ideal de Platón combinaba el círculo con el cuadrado. La misma Atlántida, esa legendaria isla-continente, estaba compuesta de anillos concéntricos de tierra y agua. En un montículo interior secreto se hallaba la ciudadela, rodeada por sucesivas murallas circulares. La muralla exterior estaba revestida de bronce; la siguiente, de estaño; y la tercera, rodeando la ciudadela, brillaba con el rojizo resplandor del cobre. En el centro de la ciudadela se levantaba un templo sagrado dedicado a Poseidón y a Cleito, inaccesible por un recinto de oro que lo rodeaba. En otra descripción del mundo ideal, Platón hacía notar que la ciudad debía situarse en el centro del país. Primero, se construían los templos, rodeados por una muralla circular en un lugar llamado Acrópolis. La parcelación de toda la ciudad y del país irradiaba desde ese punto. La ciudad se dividía en doce sectores, y el tamaño de cada uno variaba según la calidad de la tierra.[8] ¿Qué influencias había detrás de los planos de la ciudad idealizada de Platón? Poco se sabe. En primer lugar, Platón sólo proporcionó vagas descripciones de su trazado físico. Su prototipo para la ciudadela de la Atlántida pudo tener la impronta de las fortificaciones prehelénicas de Grecia o el anillo de murallas que rodeaban Mantaneia, construida cerca de 460 a. de C. Edificios cen-

trales aislados, tales como el Tholos de Epidaurus, eran circulares por razones estético-religiosas. Y Platón pudo tener conocimiento del plan concéntrico de la capital persa. Pero es más probable que el sistema platónico de círculos, cuadrados, colores y números reflejara las doctrinas cosmológicas de los pitagóricos, más que lo que él pudo ver en el entorno de su tiempo. Los diagramas cosmológicos rara vez se pueden transponer al desarreglado mundo terrestre de los hombres sin recurrir a una cirugía de gran calado. Aristófanes, que estaba al tanto del concepto de la ciudad circular y geométrica, en *Los Pájaros* se burló de Platón, de sus discípulos y de los planificadores dogmáticos.

Una notable ciudad circular del mundo islámico fue Madinat as-Salam (Ciudad de la paz, la antigua Bagdad), la capital de los califas abasíes (ver Figura 12). Puesto que la forma circular no fue característica en la tradición islámica, el diseño de la capital abasí era probablemente influencia de las ciudades circulares de los persas sasánidas: por ejemplo, el plan circular de Tesifón al sudeste de Bagdad y el de la ciudad concéntrica de Firuzabad, donde los cruces de las calles principales estaban orientados según los puntos cardinales, y sus doce sectores recibían el nombre de los signos del Zodíaco. La construcción en Madinat as-Salam empezó en 762. Cien mil trabajadores la levantaron con tal rapidez que al año siguiente el califa Al Mansur pudo instalar allí su gobierno. La ciudad de Al Mansur tenía tres murallas circulares perfectas, con las puertas emplazadas en los cuatro puntos intercardinales. En el centro de la ciudad circular se levantaba el palacio, cuya superficie cubría unos 170 metros cuadrados. Su estructura central estaba coronada por una gran cúpula verde en cuya cumbre se erguía la figura de un jinete. Con una altura de 37 metros, era visible desde todos los barrios de Bagdad. Junto al palacio estaba la Gran Mezquita. Otros edificios en la Ciudad Circular comprendían oficinas públicas tales como el tesoro, el arsenal, los tribunales, las oficinas de impuestos territoriales y la del chambelán, así como los palacios de los hijos menores del califa. Los sectores residenciales estaban en el interior de las murallas pero los mercaderes no eran bienvenidos dentro del perfecto orden astronómico. Ellos tenían sus propios sectores a lo largo del muelle del río.

Como toda ciudad circular, Madinat as-Salam no sobrevivió mucho tiempo en su forma original. A menos de un siglo de su fundación, sus suburbios se extendían más allá de las puertas y ahogaban la Ciudad Circular, que entró en decadencia. [9]

Se podría esperar que la cosmovisión teocéntrica de la Edad Media europea tendiese al establecimiento de ciudades radio-concéntricas. La Ciudad de Dios de San Agustín era circular. Numerosas descripciones gráficas de Jerusalén en el período medieval mostraban el templo localizado en el centro de una ciudad circular amurallada. Pero en realidad, la idea tuvo poco impacto en la planificación urbana. La gran mayoría de las ciudades medievales se originaron alrededor de un mercado y poseían privilegios muy básicos de autogobierno. Posiblemente el núcleo preurbano no tuvo un origen económico, pues creció junto a una fortaleza secular o eclesiástica donde comerciantes y granjeros se congregaban en busca de protección. El crecimiento no planificado bien pudo producir una planta radio-concéntrica en donde tiendas, residencias y calles rodeaban el castillo o la abadía y estaban, a su vez, encerrados por una muralla circular. El edificio central era de piedra y se levantaba sobre una base bordeada por un material inferior. El punto focal era una iglesia, cuya orientación litúrgica era otro factor que imponía una cierta regularidad a la disposición de casas y calles. «La forma circular de un pueblo medieval no es excepcional», dice Gutkind. Bergues, Aix-la-Chapelle, Bram cerca de Carcassonne, Malines, Middleburg, Nordlingen y Aranda de Duero constituyen ejemplos bien conocidos. El plano base de algunos poblamientos, sin embargo, tenía el orden geométrico de la ciudad ideal. Veamos el caso de la ciudad francesa de Brive, cuyo centro era la abadía y su espaciosa plaza. La abadía, *axis mundi* de la ciudad, estaba orientada hacia el Este. La muralla que circundaba Brive era aproximadamente circular y la atravesaban siete puertas. Había en la ciudad calles concéntricas y siete calles principales que irradiaban desde el centro eclesiástico. Pero a diferencia de la genuina ciudad ideal, Brive creció desde el centro hacia la periferia, no desde la periferia (las murallas definitorias) hacia el centro.[10]

Entre 1150 y 1350 se construyeron numerosas ciudades fortificadas (*bastides*), especialmente en el sur de Francia, para satisfacer las

necesidades de defensa durante las guerras albigenses y las largas guerras entre ingleses y franceses. Los fueros liberales así como la seguridad atraían a los habitantes del campo a tales centros. Las *bastides* fueron las ciudades planificadas de la Europa medieval. Sus formas variaban; la mayoría tenía planos en cuadrícula, mientras que las formas de otras eran irregulares o radio-concéntricas. Por lo general estas últimas se agrupaban alrededor de un elemento central: una iglesia o un espacio abierto. Las ciudades nuevas *(villes neuves)* carecían de simbolismo cosmológico a pesar de que tuvieron como origen el haber sido refugios protegidos por la Tregua de Dios. Existía, sin embargo, la costumbre de marcar los límites de la ciudad con cuatro cruces en los cuatro puntos cardinales, deslinde dentro del cual se trazaba el plano del futuro poblamiento.[11]

Mucho más que la Edad Media, el Renacimiento y el Barroco fueron períodos de planificación urbana idealista.[12] El movimiento empezó en Italia con los trabajos de, entre otros, Alberti (1452-60), Filarete (1460-64) y Cataneo (1554-67), y más tarde prosiguió en Francia y Alemania. El círculo y el cuadrado significaban perfección y distintas combinaciones de estas figuras predominaban en la planificación idealizada. Por ejemplo, el plano básico de Sforzinda, la ciudad ideal de Filarete, está compuesto por un círculo y dos cuadrados. Dentro de la muralla circular exterior había una estrella de ocho puntas hecha por dos cuadrados, uno orientado según los puntos cardinales y el otro según los puntos intercardinales. La iglesia, el ayuntamiento y otros edificios públicos estaban en el centro. Las calles eran radios que se dirigían hacia el exterior, desde el conjunto central de edificios hasta los puntos de inflexión de la estrella. Las ciudades ideales de Giorgio Martini (mediados del siglo XV), Girolamo Maggi (1564) y del arquitecto alemán Daniel Specklin (1589) tenían todas un plano radio-concéntrico de ocho puntas. La ciudad ideal de Vincenzo Scamozzi de 1615 tenía doce puntas y un contorno general circular, pero el plano de las calles dentro de las fortificaciones era en cuadrícula.

Pocos fueron los diseños circulares del Renacimiento que se llevaron a cabo. Un ejemplo de un ideal que se hizo realidad fue Palmanova, una ciudad fortaleza bajo el gobierno de Venecia. Los tra-

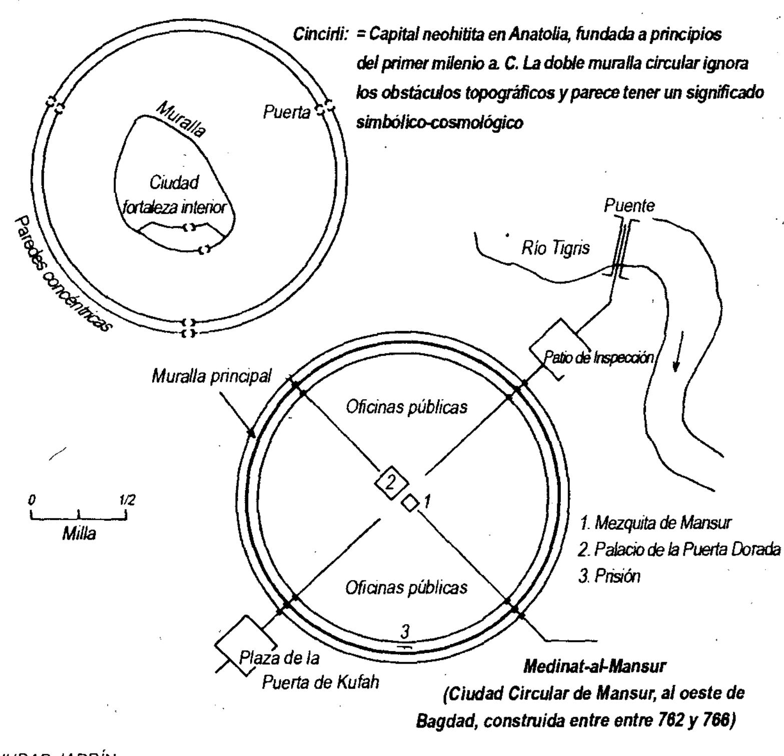
bajos empezaron en 1593: su forma básica era un polígono de nueve lados que adquiría el contorno complejo de una estrella, mediante la adición de salientes triangulares fortificados. El mercado central, con su prominente torre, era un hexágono. Las calles eran concéntricas y radiales. El plano de Palmanova, cuyo arquitecto fue probablemente Scamozzi, debía mucho a la Sforzinda de Filareti. Desde los tiempos de Alberti en adelante, los planificadores del Renacimiento prefirieron fortificaciones circulares y ciudades ideales de contorno casi circular, con polígonos que anidaban en su interior. Esta tendencia se vio reforzada por un interés renovado en Vitruvio y Platón. Sin embargo, en la práctica, los paradigmas radiales y circulares a menudo debían ceder ante el plano más sencillo en cuadrícula o las ciudades de contorno rectangular o irregular.

El círculo completo indica conclusión y totalidad; el sector abierto de un círculo sugiere la posibilidad de una extensión infinita. En el siglo XVII y en los inicios del XVIII, los planificadores introdujeron dos elementos que vinieron a ser identificados con el estilo barroco: secciones radiales y puntos centrales. Ambos eran aptos para expresar varios aspectos del período: tendencia a la ostentación, ideología de la energía libre y movimiento hacia la centralización política.[13] Un diseño en forma de abanico permitía una penetración ilimitada en el territorio rural, pero tal estilo sólo podía adaptarse al exterior de ciudades ya saturadas interiormente. Versalles y Karlsruhe son dos ejemplos sobresalientes de ciudades residenciales y cortesanas que expresaron el poder y la grandiosidad del período barroco. En Versalles, tres avenidas rectas convergen en la Plaza de Armas, frente al palacio. En Karlsruhe, treinta y dos ejes radiales convergen ante el castillo del margrave. Sin embargo, sólo nueve funcionaban como calles; los veintidós restantes se abrían en abanico a través del gran bosque circundante. En el corazón de la ciudad estaba el palacio. Los edificios públicos se levantaban alrededor de la plaza frente a la residencia del margrave. Las casas de dos plantas de la nobleza se congregaban en el *Innere Zirkel*, más allá del cual se extendían las casas de una planta de la población general.

El centro medieval de París seguía un patrón concéntrico cuyo

foco era la Catedral de Notre Dame, en la Île de la Cité. Cuando Luis XV quiso hacer un despliegue del prestigio real en la atestada capital, le fue imposible imponer un diseño radial concéntrico —centrado en su persona— sobre el patrón medieval existente. Como lo muestra el plano de M. Patte, ganador del premio en 1746, el rey deseaba instalar en París diecinueve *places royales*, consistentes en círculos y plazas con calles radiales; en el punto central de cada estrella debía levantarse una estatua del Monarca Divino. Pero hasta en el plano quedaba claro que los rayos de las estrellas no podrían extenderse muy lejos: a diferencia de aquellas avenidas que se abren en forma de abanico en las residencias cortesanas de los suburbios, las de París terminaban abruptamente en calles ordinarias.[14]

La capital es un símbolo del orgullo y las aspiraciones nacionales. Cuando se construye una ciudad o capital importante, los urbanistas tienden a preferir el plano barroco de círculos, plazas y avenidas radiales, pues éste acomoda mejor el despliegue estético: Washington D.C. y Canberra son dos notorios ejemplos. En una escala menor y reflejando un ideal social diferente están las ciudades nuevas del siglo XX, que pueden adoptar también el plano circular. Algunas de ellas se han inspirado en el diseño de 1898 de Ebenizer Howard. El plano de Howard para la ciudad jardín es radio-concéntrico (Figura 12), con el jardín circular y su anillo de edificios públicos en el centro, y las residencias y los parques situados más allá. Este plano moderno para viviendas comunitarias está muy alejado de la pompa de la capital barroca y lo está aún más del simbolismo mágico y cosmológico de Ecbatana, la antigua capital meda. Sin embargo, todas se adscriben al módulo circular; aspirando a representar la imagen de un orden social y espacial cuyo modelo es, en último término, la bóveda celeste.



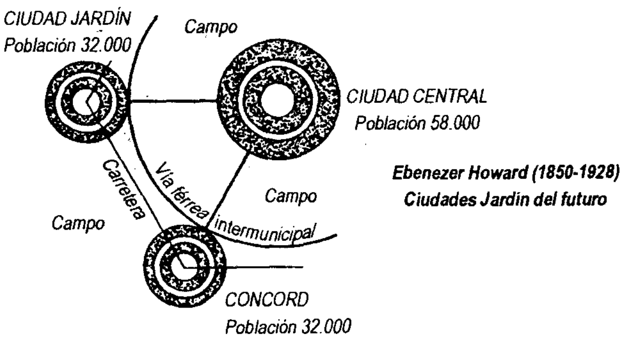


Figura 12. Espacio estructurado: ciudades circulares ideales.

IDEALES RECTANGULARES

En conjunción con el círculo, el cuadrado simboliza la perfección y el cosmos. Cuando aparece solo, su significado es menos claro (ver Figuras 13 y 14). El cuadrado, como se ha comentado anteriormente, es un índice esquemático del cosmos, el cual está idealmente representado por el círculo. Cuando el orden circular del cielo es traído a la tierra, asume la forma de un rectángulo con sus lados orientados a los puntos cardinales. Pero también sabemos que la manera más sencilla de dividir la tierra es siguiendo algún tipo de sistema en cuadrícula. Por esta razón, las ciudades nuevas y los nuevos solares dispuestos por alguna autoridad central a menudo adoptan una red rectangular. Su existencia no es justificación suficiente para otorgarle un significado cosmológico, aun en el mundo antiguo, cuando el simbolismo impregnaba tan profundamente el pensamiento humano. Las aldeas cuadradas para trabajadores, las ciudades fortaleza del antiguo Egipto, el plano rectangular de las ciudades de trazado hipodámico de Grecia, la centuriación de la tierra en Roma y las ciudades de plano ortogonal (*bastides*) de la Edad Media no parecen obedecer a otras razones que las de conveniencia y economía.

Sin embargo, existen pruebas que acreditan que, en culturas diferentes y en épocas pasadas, el rectángulo simbolizó el cosmos y, por lo menos, fue aceptado como el marco apropiado para una sociedad idealmente organizada. En el Antiguo Testamento, por ejemplo, el Señor dice al profeta Ezequiel: «El coto sagrado que reservaréis como tributo al Señor, tendrá doce kilómetros y medio de longitud por diez de anchura» (Ez 48:9). Las tres puertas que había en cada uno de los cuatro lados de la ciudad —Norte, Este, Sur y Oeste— recibieron los nombres de las tribus de Israel. «Perímetro de la ciudad: nueve kilómetros. Desde entonces la ciudad se llamará: "El Señor está allí"» (Ez 48:35). En el Apocalipsis se acentúa el carácter isométrico y ortogonal de la Jerusalén Celestial. «La planta de la ciudad es cuadrada, igual de ancha que de larga. Midió la ciudad con la vara y resultaron cuatrocientas cincuenta y seis leguas; la longitud, la anchura y la altura son iguales» (Ap 21:16). Como en la Jerusalén que

le fuera vaticinada a Ezequiel, Juan el Teólogo vio que la muralla de la ciudad tenía doce puertas.

El Egipto predinástico fortificó los asentamientos con murallas circulares. Pero a diferencia de Sumeria, la pronta unificación del valle del Nilo bajo una autoridad indiscutible dejó poco espacio para el desarrollo de ciudades-Estado autónomas. Hay escasos testimonios de los planos de ciudades egipcias antiguas, ya que en su mayor parte se hicieron utilizando materiales.perecederos. La piedra se utilizaba en monumentos funerarios mientras las moradas, incluso los palacios, se construían con ladrillos de barro y con madera. No obstante, el trazado de una de las capitales del Imperio Nuevo, Akhetaton, es ahora bien conocido. Algunas de sus partes, reconstruidas *ex novo* en 1396-1354 a. de C., son rectangulares. El palacio en la parte central de la ciudad está orientado de Norte a Sur, paralelo a la Calle del Rey, y muestra signos de planificación; pero no hay otras pruebas de que Akhetaton hubiera sido planificada. Parecería que las personas importantes se asentaban primero en grandes solares a lo largo de las calles principales, y eran seguidas por otros grupos de medios más modestos que se instalaban cerca de ellas. Los pobres, por su parte, construían sus casas en los intersticios.[15]

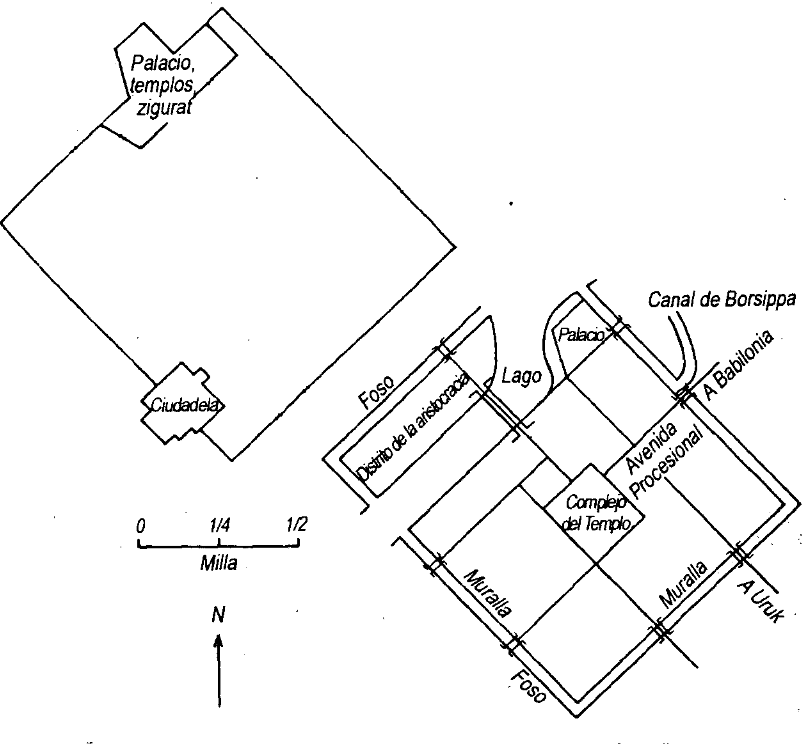
En Egipto la planificación ortogonal basada en principios cosmológicos se utilizó en conjuntos arquitectónicos diseñados para servir a los muertos más que a los vivos. La primera gran construcción funeraria de diseño rectangular y piramidal se logró de forma magistral en Sakkara, la ciudad templo del faraón Zoser, alrededor de 2700 a. de C. Durante los Imperios Antiguo y Medio, por estatuto real se crearon ciudades colindantes con los conjuntos rituales de pirámides y templos, para dar albergue a los numerosos trabajadores y albañiles que construían las pirámides. Una vez terminadas las obras, la ciudad continuaba alojando a los sacerdotes que llevaban a cabo los servicios funerarios de los reyes, y a los granjeros y peones que trabajaban la tierra reservada para producir la renta que se destinaba a la conservación de monumentos y a la celebración de ceremonias rituales. Siguiendo la planta ortogonal y la orientación cardinal de las pirámides, el plano de la ciudad adyacente era estrictamente ortogonal y se alineaba de norte a sur. Lahun, la más grande de las

ciudades contiguas a una pirámide que se conoce hasta la fecha, fue construida por los sacerdotes y obreros que servían y trabajaban en la pirámide de Senusert II (1897-1879 a. de C.). Sin embargo, las aldeas de trabajadores conectadas a las ciudades de los vivos también tenían forma rectangular y estaban amuralladas como, por ejemplo, la aldea de trabajadores al este de Akhetaton, construida unos quinientos años después de Lahun. Al igual que las calles de Lahun, las de la aldea de Akhetaton discurrían de norte a sur. Una vez más nos enfrentamos al problema de interpretar si el diseño rectangular obedece a exigencias simbólicas o si responde a necesidades prácticas.[15]

En el primer milenio antes de nuestra era, la planificación de las ciudades asirias fue típicamente ortogonal (Figura 13). En esto expresaban probablemente con mayor claridad la influencia de Egipto que la de Sumeria, ya que las antiguas ciudades sumerias tendían a la forma irregular u ovalada. Tanto el diseño interno de las casas como el de las calles muestran pocos indicios de planificación. Nimrud, la segunda capital de Asiria, se construyó a gran escala en los inicios del siglo IX a. de C. Una muralla de adobe rodeaba un complejo rectangular de casi 360 hectáreas. Cerca del río Tigris se levantaba una ciudad interior fortificada, dentro de la cual había palacios, templos, edificios públicos y residencias para los ricos. El complejo exterior albergaba a la mayoría de la población y en ella había campos, parques y jardines zoológicos. Vemos aquí una clara división entre un espacio amurallado rectangular para al recinto interior sagrado y oficial, y un complejo exterior para el pueblo llano. Jorsabad, la inacabada capital de Sargón II (721-705 a. de C.), era un cuadrado casi perfecto, orientado de modo que sus esquinas apuntaran hacia los puntos cardinales. Su fuerte muralla encerraba unas 300 hectáreas. Una característica inexplicada del plan es la posición de la ciudadela fortificada con sus correspondientes templos, el zigurat y el palacio. La ciudadela se levantaba contra la muralla noroeste en vez de hacerlo en el centro, y se proyectaba más allá de la línea del muro.

En la Mesopotamia meridional, las ciudades de Babilonia y Borsippa mostraban las mismas características de forma, orientación y organización espacial que las ciudades más antiguas del norte de

Dur Sharrukin (Khorsabad)
La capital inacabada de Sargon II. 721 - 705 a. C.



Borsippa (Bris Nimrud)
Debe su forma final a Nabucodonosor II, 604 - 561 a. C.

Figura 13. Espacio estructurado: ciudades ideales rectangulares con ángulos orientados hacia los puntos cardinales.

Asiria. Heródoto nos ha legado un bosquejo de Babilonia que, aunque inexacto en detalle, es vívido y correcto en su esencia. Nos dice que Babilonia:

está en una llanura ancha y es un cuadrado perfecto. Ninguna otra ciudad se le aproxima en magnificencia. Está rodeada, en primer lugar, por un foso ancho y profundo, lleno de agua, después del cual se levanta la muralla. En

el perímetro de la muralla hay cien puertas [¿torres?], todas de bronce. La ciudad está dividida en dos partes por un río ancho y veloz, el Éufrates. Las casas son en su mayor parte de tres o cuatro plantas, mientras las calles están trazadas en líneas rectas.[17]

En realidad, tal y como la creó Nabucodonosor II (604-561 a. de C.), más que un cuadrado exacto, Babilonia era un rectángulo. Pero sus ángulos apuntaban aproximadamente a los puntos cardinales. La rodeaba una muralla doble fortificada con profusión de torres, encerrando un área de 405 hectáreas. Un sistema de grandes calles conducía a las ocho puertas principales. En el centro del recinto amurallado y al este del Éufrates estaba la zona sagrada de Esaglia; en ella se levantaba el templo de Marduk, el santuario principal de Babilonia y la «Torre de Babel» o «Cimiento del Cielo y de la Tierra». Borsippa fue otra ciudad cuya construcción y planos se deben a Nabucodonosor II. Comparada con Babilonia, la forma de Borsippa era más regular: formaba casi un cuadrado. Como Babilonia, sus esquinas estaban orientadas hacia los puntos cardinales y poseía también un templo cuadrado en el centro del recinto amurallado de la ciudad.[18]

El significado cosmológico de las ciudades antiguas y medievales en Oriente Próximo puede inferirse en gran parte de su forma y orientación, así como de la estructuración jerárquica del espacio dentro del recinto amurallado, de los tipos de arquitectura y de lo que sabemos acerca de la organización social y creencias religiosas de esos tiempos. Las fuentes literarias contemporáneas que pudieran iluminar el significado de su diseño urbano son exiguas. En cambio, en China el apoyo documental es más accesible y podemos interpretar los ideales sociales y cosmológicos de la ciudad tradicional con mayor fiabilidad.

La forma y el trazado tradicionales de la ciudad china son una imagen del cosmos chino, un mundo ordenado y divino, separado del mundo contingente por una enorme faja de tierra (Figura 14). En tiempos de Shang (hacia 1200 a. de C.), la consagración del sitio de la ciudad y de sus edificios requería el sacrificio ritual de animales y de hombres. A principios del período de Chou (hacia 1000-500 a.

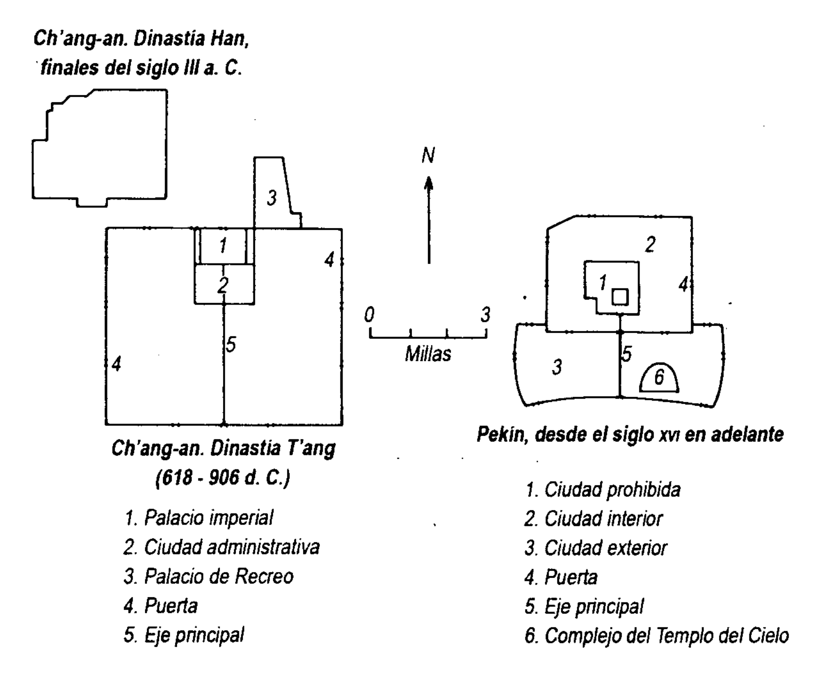


Figura 14. Espacio estructurado: ciudades ideales rectangulares, orientadas según los puntos cardinales.

de C.), el fundador de una ciudad, luciendo atuendos y joyas especiales, estudiaba las propiedades geománticas del suelo y consultaba conchas de tortuga. Tanto el centro como la circunferencia debían ser a su vez definidos y consagrados. Las paredes, el altar de la tierra y el templo ancestral eran lo primero que se construía. Así como la tierra era cuadrada, la forma del altar también lo era.

Hasta los siglos X y XI, tiempos de grandes cambios socioeconómicos, el diseño de la ciudad china conservó en gran medida su antiguo simbolismo. El prolongado período de desunión política que ocurrió entre los siglos III y VI, así como las sucesivas invasiones del norte de China por otros pueblos, no alteraron al parecer los ritos básicos que tutelaban la construcción de las ciudades. La construcción de Ch'ang-an, capital del imperio reunificado de los soberanos Sui,

primero, y de los T'ang más tarde, reflejaba la importancia de las necesidades funcionales y simbólicas.

¿Cuáles eran las necesidades simbólicas?[19] Como lo prescribían los libros ceremoniales y mandaba la tradición, una ciudad real debía tener las siguientes características: orientación según los puntos cardinales; forma cuadrada circundada por murallas; doce puertas en las murallas para representar los doce meses; una zona interior para las residencias reales y salas de audiencia; un mercado público al norte del recinto interior; una calle principal desde la puerta meridional del recinto del palacio a la puerta central de la muralla sur de la ciudad; y, a ambos lados de la calle principal, dos lugares sagrados: el templo ancestral de los reyes y el altar de la tierra. El significado de este diseño es claro. El palacio real en el centro dominaba la ciudad y, simbólicamente, el mundo. Separaba el mercado —centro de la actividad profana— de los centros de observancia religiosa. En su salón de audiencias, donde recibía a funcionarios y atendía los asuntos públicos, el soberano se colocaba mirando al sur. Literalmente, volvía la espalda al mercado. Este plan ideal nunca ha encontrado su expresión arquitectónica completa. Algunos elementos son muy antiguos: por ejemplo, la orientación apropiada. Otros, como los espacios claramente demarcados, son relativamente recientes. Al parecer, una ciudad palaciega interior, separada del mercado y de las residencias ajenas a la corte, sólo se hizo realidad por primera vez con la construcción de la ciudad de Lo-Yang, fundada como capital de la dinastía Wei del norte (495-534).[20]

La magnífica ciudad de Ch'ang-an no cumplía estrictamente con el plano ideal. Durante el período T'ang, esta ciudad era un amplio recinto rectangular que medía unos nueve kilómetros de este a oeste y ocho de norte a sur. Tenía la orientación apropiada y tres puertas en tres de los lados del recinto; su altar de la tierra y su templo ancestral se hallaban correctamente emplazados con respecto al eje central norte-sur. Sin embargo, el sector del palacio estaba contra la muralla norte en lugar de en el centro. Esta rara disposición se apoderaba del espacio para el mercado oficial, que en T'ang Ch'ang-an estaba dividido en dos partes y se situaba en la parte oriental y occidental de la ciudad.

Cambaluc, la capital de Kublai Kan (predecesora del Pekín moderno) fue construida bajo la supervisión de un arquitecto árabe. Sin embargo, su plano seguía de cerca los cánones de la ciudad china tradicional. Cuando Marco Polo visitó Cambaluc en 1273, le pareció que tenía forma cuadrada, con el habitual conjunto de tres puertas en cada uno de los lados de las murallas. Las calles eran rectas y anchas, dispuestas en cuadrados como un tablero de ajedrez. Dentro del perímetro externo había dos zonas amuralladas, con el palacio del kan en la zona interior. Bajo el gobierno de los emperadores Ming, las murallas de Pekín fueron trasladadas un poco más hacia el sur. El cambio alteró la forma de la muralla, que de cuadrada pasó a ser rectangular, pero a la vez acercó las zonas interiores hacia el centro. Un área de suburbios que creció fuera de la muralla sur afectó todavía más la simple precisión de la forma original. A pesar de estas disparidades, Pekín continúa siendo una muestra impresionante del urbanismo tradicional chino.

La representación cósmica aplicada al diseño de ciudades encontró quizás en China, más que en cualquier otra civilización, su expresión más palmaria. La capital imperial china era un diagrama del universo. El palacio y el eje principal norte-sur representaban respectivamente la estrella Polar y el meridiano celeste. En el interior de sus aposentos el emperador miraba hacia el sur, al mundo de los hombres. En la Ciudad Prohibida de Pekín, el Wu o Puerta del Meridiano atravesaba la muralla sur. El emperador transitaba por la Puerta del Meridiano a la Ciudad Prohibida, mientras que los funcionarios civiles y militares entraban por las puertas este y oeste. Los Cuatro Cuadrantes de la bóveda celeste se transformaban en los Cuatro Puntos Cardinales o las Cuatro Estaciones de la cuadrícula terrestre. Cada lado del cuadrado podía identificarse con la posición diaria del Sol o con cada una de las cuatro estaciones. La zona orienta, con el dragón azul como su símbolo, era el lugar del sol naciente y de la primavera. El lado meridional correspondía al sol en su apogeo y también al verano, simbolizado por el fénix rojo, de dominancia *yang*. En el lado occidental estaba el tigre blanco, que simbolizaba el otoño, el anochecer, las armas y la guerra. La región fría del septentrión se encontraba a espaldas del hombre y sus símbolos

eran los reptiles en hibernación, el color negro y el agua, un elemento *yin*.[21]

Ese modelo tan terrestre del cosmos abrazaba tanto a aristócratas como a granjeros. Tenía significado para los agricultores, convencidos de que dependían de alguna autoridad central para la regulación del calendario y de la distribución de las aguas, pero tenía poco que decir a los artesanos, cuyo trabajo no estaba gobernado por los ciclos de la naturaleza, y aún menos a los mercaderes. En la jerarquía social, dichas profesiones estaban en los escalones inferiores. Las ciudades ideales, basadas en algún modelo celestial, tendían a ser desfavorables a la idea del comercio. Defendían la estabilidad, mientras que el comercio estaba en favor del crecimiento y el cambio. Continuamente el marco de la ciudad ideal debía ceder ante la presión de la pujanza económica y demográfica, asumiendo formas nuevas que obedecían más a las leyes del mercado que a las del Cielo. En China, el modelo ideal se vio alterado reiteradamente. Sin embargo, un rasgo distintivo del urbanismo chino fue la persistencia de la «ciudad cosmos» como un paradigma de diseño.

En tiempos prehistóricos, la construcción de ciudades floreció en el valle del río Indo, en el subcontinente indio. Los monumentos arquitectónicos y las ciudades de la cultura de Harappa estaban a la par con los de la Baja Mesopotamia, tanto en tamaño como en avance tecnológico. Acaso como resultado de la explotación excesiva del ambiente natural, la tradición urbana del Indo entró en decadencia y se vio finalmente truncada por los invasores arios cuya cultura material era menos refinada que la civilización que desplazaban. Los recién llegados eran en su mayor parte agricultores y pastores cuyo orgullo no se basaba en las tradiciones arquitectónicas. En el sistema brahmánico de castas, arquitectos y constructores ocupaban lugares más bien bajos en la escala social. Sin embargo, los arios de épocas posteriores se dedicaron a la planificación urbana y de edificios, posiblemente como resultado de haber absorbido los valores de las culturas precedentes. En el *Shilpashastras*, la tradición sagrada otorga gran consideración a la profesión de arquitecto. Hacia los comienzos del período de Gupta (320-480) y probable-

mente mucho antes, los más eminentes artífices hindúes reclamaron igualdad espiritual con los brahmanes.[22]

El urbanismo indio estaba investido de autoridad sagrada y teologal. «El lugar apropiado para cada clase de edificio estaba estrictamente preestablecido, desde las medidas de las construcciones hasta las más mínimas molduras. La totalidad seguía el modelo según el plano de una ciudad celestial. Cuando el rey deseaba construir, llamaba a su arquitecto, diciéndole: "Ve a la Ciudad de los Dioses y consigue un plano de su palacio, y construye para mí uno como aquel"».[23] Los planos idealistas de ciudades, que comenzaron a aparecer en la era post-Mauryan, exigían urbes rectangulares o cuadradas, orientadas según los puntos cardinales. Cada ciudad tenía cuatro puertas, con cuatro vías principales que convergían en el palacio, situado en el centro. Según el *Manasara*, las calles se planificaban para dividir el poblamiento en sectores adecuados para las diferentes castas y grupos profesionales. De este modo, los ideales indios de planificación urbana se parecían a los de otras civilizaciones antiguas.[24] Por otro lado, en la medida de lo que se puede conjeturar a partir de los restos arquitectónicos, la cosmovisión india encontró una expresión explícita en el diseño de santuarios y templos, antes que en el trazado de complejos urbanos. La idea de que el asentamiento humano representaba un microcosmos ciertamente existía ya en el período Mauryan, pero más a menudo se materializó en la literatura que en la argamasa y el ladrillo.

Símbolos arquitectónicos de trascendencia

Aunque el plano de la ciudad fuese en sí mismo un modelo bidimensional del cosmos, su conexión con el cielo necesitaba ser reforzada mediante símbolos arquitectónicos de verticalidad, tales como terrazas, torres, pilares, zigurates, arcos y cúpulas. Las ciudades sumerias mostraban poco de la simplicidad geométrica del plano ideal. No eran ni círculos ni cuadrados. Ciertos edificios de importancia mostraban el interés del arquitecto por la simetría y el equilibrio, pero no parecían formar parte de ninguna composición

de mayor envergadura. Los puntos cardinales no tenían un impacto visible en el diseño. Los palacios y las ciudadelas a menudo se situaban en la parte noroeste de la ciudad, pero esto parece obedecer al deseo de lograr un mejor aprovechamiento de los vientos más agradables. La simbolización cósmica de la ciudad subyacía, más que en el plano, en la elevación y en el progresivo aislamiento de su componente más sagrado, el complejo del templo. En el cuarto milenio a. de C., dicho complejo estaba abierto a los creyentes, con múltiples entradas que conducían al santuario. Lentamente, en los períodos protoalfabéticos y formativos de Sumeria, la distancia entre el templo y el pueblo se fue ampliando. Primero se introdujeron unos pocos pasos de distancia y luego se levantó una plataforma, como en Al 'Uquair y en Uruk, a principios del tercer milenio a. de C. La culminación de esta tendencia fue el zigurat, que apareció alrededor de 2000 a. de C. En Ur, las tres terrazas del zigurat alcanzaban una altura de 21 metros. Los templos se construían en las cimas, aunque no siempre era así: algunos tenían simplemente un par de salientes y servían como altares para los sacrificios. El zigurat poseía múltiples significados simbólicos. Era la piedra sólida que surgía del caos, la montaña que representaba el centro del universo, el trono terrenal de los dioses, un lugar monumental para ofrendas sacrificiales y una escalera al cielo.[25]

La gran era de las pirámides egipcias duró tan sólo unos cuantos siglos. Los zigurates, en cambio, continuaron siendo una forma arquitectónica dominante en Mesopotamia hasta el desplome del imperio neobabilónico, en el 538 a. de C. Las ciudades mesopotámicas del primer milenio anterior a nuestra era, como Jorsabad (Dur Sharrukin) y Babilonia, eran casi cuadradas de forma, con ángulos que apuntaban a las direcciones norte-sur y este-oeste. Su organización espacial interna estaba también más diferenciada y organizada que la de la ciudad sumeria del tercer milenio a. de C. Además, las ciudades neo-babilónicas tenían componentes arquitectónicos verticales que servían como recordatorios de su naturaleza trascendental. La famosa «Torre de Babel» en Babilonia, era un inmenso zigurat que alcanzaba una altura de sesenta metros denominado *E-temen-an-ki*, «Templo Base del Cielo y de la Tierra». Jorsabad tenía dos

monumentos verticales, el zigurat y el palacio, situados sobre una plataforma de quince metros de altura con vistas a la muralla.

En China, la capital de la antigua dinastía Han, Ch'ang-an, no tenía forma rectangular. Aunque orientada aproximadamente según los puntos cardinales, su muralla, especialmente en el ángulo noroeste, ostentaba varias curvas. Éstas han inspirado la especulación académica, y se ha propuesto que seguían las configuraciones norte y sur de las Osas Mayor y Menor. Una interpretación más probable es que dichas curvas resultaron más bien de una adaptación a las irregularidades del terreno. Dentro del recinto amurallado, era la elevación más que la centralidad lo que aseguraba la magnitud del palacio de Wei-Yang. Se erigía en la cumbre de una terraza quíntuple de tierra apisonada, quince metros por encima de los campos circundantes.[26] El uso de plataformas múltiples y terrazas elevadas —para acentuar la altura y la conexión con el cielo— desapareció en períodos posteriores. La ubicación central simbolizaba la altura. En Pekín, palacios y residencias imperiales se colocaban en el centro de una sucesión de recintos amurallados. El emperador en su trono en el Salón de Audiencias miraba «hacia abajo», es decir, al sur. De forma análoga, la larga avenida meridional que conducía al palacio a través de una sucesión de puertas significaba no sólo dirección hacia dentro, sino también hacia arriba.

Los símbolos de la verticalidad adoptan formas diferentes (véase Figura 10a, página 194). Las estructuras en punta como el obelisco, la aguja y la cúpula enfatizan una dirección. El círculo es una traslación bidimensional del cielo a la tierra. La cúpula es un símbolo tridimensional del cielo. Puede ser una tienda de nómadas en las estepas de Asia Central, el Templo del Cielo en Pekín (con su techo de tejas azules), la iglesia de Santa Sofía en Constantinopla o la Catedral de San Pablo en Londres. Todas ellas son imágenes de la cúpula celeste. Por razones técnicas, los domos de madera o de piedra no podían exceder un cierto diámetro. En el futuro, las cúpulas geodésicas transparentes podrán posiblemente cubrir ciudades enteras, pero su propósito no será dirigir nuestra atención hacia el cielo, sino mantenerla alejada de él.[27]

La creencia de que el refugio de los ancestros representaba la vivienda cósmica estuvo muy extendida en el mundo. Varias civilizaciones antiguas asociaban los cielos con los techos de sus más venerados refugios. De ahí que los techos azules con estrellas, que llegaron a ser tradicionales en las tumbas egipcias y en los palacios babilónicos, así como los paneles tachonados de estrellas, continuaran siendo utilizados en templos griegos y romanos. En la tradición de Asia Central, la tienda, especialmente la del chamán, constituía una casa cósmica. Los reyes aqueménidas de Persia realizaban sus audiencias y fiestas en una tienda cósmica, aunque vivieran la mayor parte del tiempo en palacios de madera, ladrillo y piedra. Desde Persia, los reyes helénicos recibieron la idea de la tienda divina. Los árabes preislámicos, y quizá todos los semitas, creían en la santidad de un refugio de piel con forma de cúpula. La cúpula tuvo también gran importancia simbólica para los cristianos. Durante los primeros siglos, los clérigos sirios adoptaron la cúpula para sus baptisterios y monumentos funerarios, en parte por imitación de las cúpulas helenistas y romanas que cubrían las termas y mausoleos conmemorativos monumentales. Hacia los siglos V y VI, la cúpula se utilizó con frecuencia creciente en las iglesias comunes. La tradición de las cúpulas en la arquitectura bizantina y la simbolización de la iglesia como réplica del cielo en la tierra reflejaron la influencia de Siria, la que a su vez recibió influencias de Irán, India, Palestina y el mundo clásico pagano. A través del período bizantino, hasta tan recientemente como el siglo XV, los teólogos veían la iglesia como la imagen del universo: la bóveda era el cielo y el suelo la tierra paradisíaca. Por respeto a la arquitectura romana y siendo conscientes de su intrincado simbolismo cósmico, los arquitectos del Renacimiento perpetuaron la importancia de la cúpula. Es posible que las ciudades bizantinas y del Renacimiento hayan intentado negar las interpretaciones sobrenaturales; no así sus iglesias, que con sus cúpulas siguen apuntando al cielo.[28]

Brasilia: ciudad ideal moderna

En este bosquejo sobre la ciudad ideal, su base religiosa y su simbolismo cósmico, pareciera que estamos explorando un mundo de va-

lores totalmente extraños a los valores e intereses modernos. Pero no es así. Las ciudades modernas, cuando se establecen *ex nihilo*, retienen algo de las concepciones antiguas con respecto al lugar del hombre en el cosmos. Como señala de Meira Penna, no sólo el Pekín tradicional sino la futurista Brasilia están cargados de símbolos que expresan el deseo común y profundamente arraigado de dar un orden a la tierra y establecer un vínculo entre el espacio terrestre y el cielo que todo lo cubre.[29]

Por una decisión política, Brasilia se construyó tierra adentro. El objetivo era terminar con la dominancia del mar en la civilización brasileña, elevar el prestigio de la agricultura y de la población rural, explotar las tierras menospreciadas del interior y sus posibles riquezas minerales, e inculcar en los ciudadanos la noción de que Brasil es una nación continental de vasta extensión y posibilidades. La capital representa el ego colectivo de un país. Una nueva conciencia del yo habrá de surgir en medio de la verde naturaleza silvestre de Brasil. La ubicación de la capital ya había sido tocada por el mito: en el último cuarto del siglo XIX, mientras viajaba por Brasil, Juan Bosco fue bendecido por una visión profética. Dijo haber visto «una gran civilización que se levanta en una meseta a orillas de un lago entre los paralelos 15 y 20». Juan Bosco fue un educador italiano, canonizado por la Iglesia católica. Ahora parece ser que el santo no sólo predijo correctamente la ubicación general de la ciudad, sino también su localización junto a un lago. De hecho, allí no existía ningún lago; pero se creó uno artificial para proporcionar un entorno placentero a la capital, y para proveer el suministro de agua. El lago se planeó antes que la ciudad misma.[30]

Los fundadores de ciudades antiguas consultaban a astrólogos y geománticos, sin preocuparse de los aspectos económicos de tales operaciones «cósmicas». Siguiendo esta tradición, las consideraciones racionales acerca de las realidades financieras y económicas del proyecto no desempeñaron un papel preponderante en la creación de la moderna Brasilia. En la realización de su visión, el presidente Kubitschek prescindió de costes y presupuestos. Puesto que no era un dios-rey, su impulsividad provocó mucha polémica. El arquitecto, Lucio Costa, también recibió muchas críticas por rechazar la

idea de que una capital nueva sólo se debía construir tras un cuidadoso estudio de la región e incluso después de un lento desarrollo de las comunicaciones. Para él, una capital artificial no era un organismo que crece lentamente desde el suelo, sino un mundo completamente preconcebido que debe ser depositado sobre la tierra. La fundación de una ciudad, escribe, «es un acto deliberado de posesión, un gesto que sigue la tradición colonial de los pioneros de dominar la naturaleza».

El diseño de Costa para Brasilia es una simple cruz. Recuerda, por una parte, la tradición de los primeros colonizadores portugueses que levantaron una cruz para sellar su posesión del recién descubierto país: Cristo el Cosmocrátor venciendo el caos. Por otro lado, recuerda la antigua y sagrada tradición de dividir la tierra en dos líneas que se cruzan para señalar las orientaciones cardinales.

Uno de los ejes de Brasilia es curvo. Por esta razón el diseño a menudo ha sido comparado con la forma de un pájaro o un avión. Los sectores residenciales norte y sur son las alas, y el monumental eje este-oeste es el cuerpo. Brasilia es un ave que desciende a la tierra, una nueva Jerusalén que baja del cielo, desde Dios. En la psicología de Carl Gustav Jung, el pájaro es también un símbolo de salvación, un signo de espiritualidad. Saliendo de la verde potencialidad de la naturaleza del interior de Brasil, el espíritu del hombre se eleva hacia el cielo. Si esta lectura del diseño de la ciudad parece forzada, podemos examinar la catedral de Niemeyer; un símbolo más explícito de trascendencia. La catedral es una vertiginosa estructura de dieciséis contrafuertes paraboloides que sostienen un techo transparente. Para entrar en ella, el creyente debe atravesar primero las cuencas de la tierra y pasar, simbólicamente, por «el valle de la sombra de la muerte». Una vez dentro, de repente se ilumina desde fuera: sus ojos son llevados por una oleada de contrafuertes hacia la fuente de luz y bendición.

CAPÍTULO DOCE

Escenario físico y estilos de vida urbanos

La mayor parte de las ciudades, posiblemente todas, hacen algún gesto público hacia lo trascendental, erigiendo un monumento o una fuente, o construyendo una plaza o un bulevar más espacioso de lo que requiere el tráfico rutinario. En el período posterior al Renacimiento estos símbolos empezaron a perder significado en el mundo occidental, debido al crecimiento descontrolado de la ciudad. Aquí o allá, un gobernante poderoso pudo imponer en ella la regularidad geométrica para reflejar la idea que tuvo de su propia grandeza; pero la ciudad terminó absorbida por arrabales de callejones tortuosos y viviendas destartaladas.

Entorno y estilos de vida

El estilo de vida de un pueblo es la suma de sus actividades económicas, sociales y profanas. Éstas generan patrones espaciales; requieren formas arquitectónicas y escenarios materiales que, al hacerse realidad, influyen a su vez moldeando el tipo de actividades que se llevan a cabo. El ideal es un aspecto del estilo de vida total. Conocemos el ideal porque a menudo se expresa con palabras y, ocasionalmente, se concreta en obras perdurables. Las fuerzas económicas y sociales contribuyen de forma decisiva a crear estilos de vida pero,

a diferencia de los impulsos idealistas, no tienen conciencia de sí mismas. Los estilos de vida rara vez se expresan verbalmente o se materializan conscientemente. En la mayoría de los casos podemos llegar a comprender el estilo de vida de un pueblo por las pruebas acumulativas proporcionadas por los actos cotidianos y por el carácter de las circunstancias físicas en las que ocurren. Al tratar de describir las actitudes hacia el entorno de pueblos no alfabetizados, he tenido en cuenta sus leyendas y cosmografías, así como sus entornos físicos y las actividades que allí tienen lugar. Tampoco hay otra manera de conocer los valores relativos al entorno de los pueblos urbanos del pasado. Sólo podemos adivinar, basando nuestras conjeturas en los ideales afirmados y en los patrones habituales de trabajo y juego de esos pueblos en el medio urbano. Los ideales de los poderosos y de las comunidades bien integradas pueden encontrarse expresados de forma material y a gran escala; ése ha sido el tema del capítulo anterior. Aquí nos ocuparemos de las actitudes y estilos de vida de los ciudadanos comunes, cuya capacidad de alterar el mundo que habitan resulta limitada.

Una gran ciudad ofrece muchos tipos de entornos físicos. Concentrémonos en la escena callejera. La calle parecería ser un tipo de entorno físico bastante específico, pero de hecho, su carácter y uso pueden variar enormemente. En un extremo está la callejuela estrecha y retorcida, adoquinada o sin pavimentar, atiborrada de carros y gente que avanza a empellones, un lugar que asalta los sentidos con ruidos, olores y colores. En el otro extremo, está la espaciosa y recta avenida, bordeada de árboles o murallas sin adornos, un espacio imponente y casi desprovisto de vida.

La manera en que las personas responden al ambiente callejero depende de muchos factores. Para los transeúntes, los medios de transporte son importantes. Hasta la muy reciente popularización de los vehículos motorizados, la mayoría de las personas caminaba. En verdad, los ricos siempre podían viajar de otro modo y contemplar la vida urbana desde posiciones privilegiadas: la alta montura de un caballo, la intimidad de una silla de mano o de una carroza. Pero los ricos eran pocos. En Europa, desde mediados del siglo XIX, cada vez más personas de las clases media y baja utilizaron, primero

el ómnibus tirado por caballos, luego el tranvía y en la última mitad del siglo XX, el autobús motorizado o el automóvil particular. Hablando de forma aproximativa, vemos el siguiente cambio en el equilibrio entre los que andaban y los que empleaban otros medios de locomoción. En la Edad Media, viandantes ricos y pobres se empujaban unos a otros en las calles atestadas de gente. La jerarquía social era rígida pero no había encontrado una expresión espacial ordenada en los lugares donde las personas residían o se movían. Desde el siglo XVII en adelante, el uso creciente de carruajes por parte de los más acaudalados tuvo como resultado una separación espacial y social de las personas. Cada vez había menos mezcla de clases sociales en las calles y en los mercados. Las aceras, en forma de senderos separados de la vía central por medio de postes, aparecieron en Inglaterra en el siglo XVIII. Estaban diseñadas para proteger a los peatones del indisciplinado tráfico rodado. Sin embargo, aún a principios de la era victoriana, eran los peatones y no los coches quienes dominaban la escena callejera. Empleados, tenderos y trabajadores atestaban las aceras del centro de Londres en su camino de ida y vuelta al trabajo. Por ejemplo, unas 100.000 personas al día cruzaban el Támesis por el puente de Londres y cerca de 75.000 lo hacían por el de Blackfriars, que no recaudaban peaje.[1] Hacia la segunda mitad del siglo XIX, era frecuente que toda clase de vehículos causaran una enorme congestión en las calles de Londres, pero en lo que se refiere al tráfico total de personas, representaban sólo una pequeña proporción. El contraste con un bulevar moderno de Estados Unidos resulta notable. En Los Ángeles, las calles pueden estar atascadas de coches, mientras las aceras se ven relativamente vacías: todavía a mediados del siglo XX había sectores de la ciudad que carecían de aceras. Tanto en una calle medieval como en un moderno bulevar, la gente de diferentes grupos sociales se mezcla libremente; pero en la vía moderna no hay contacto, porque cada persona (o cada pequeño grupo de personas) está encerrada en una caja motorizada de metal.

Nuestra percepción y evaluación de las calles de la ciudad varía según la hora en la que las utilizamos. Mucho se ha dicho acerca de la pobreza estética de las zonas urbanizadas en la actualidad si se las

compara con el esplendor visual de las ciudades tradicionales. ¿Pero cómo juzgaríamos las ciudades de antaño si las visitáramos de noche? Hasta la introducción de farolas de gas —que no eran en absoluto habituales antes de las postrimerías del siglo XIX—, por pintorescas que las ciudades relucieran bajo el Sol, todas ellas se hundían en la oscuridad después del atardecer. A tales horas, calles y plazas del mercado, de día ruidosas pero amigables, se transformaban en lugares peligrosos. En los tiempos medievales, no era raro que después del anochecer se impusiera el toque de queda; para asegurar la paz, se cerraban portones y puertas, y los lugares públicos quedaban sin gente. El ritmo de la vida urbana estaba dictado por el sol. Al igual que los campesinos, la gente de la ciudad madrugaba, retirándose poco después del anochecer a la intimidad de sus mal iluminados hogares. Esto era así tanto en la Roma imperial como en T'ang Ch'ang-an, en la Florencia renacentista como en el Londres georgiano. Los espectáculos que la Roma imperial proporcionaba a su población necesariamente tenían lugar en horas del día. Los banquetes privados duraban hasta bien entrada la noche pero, como Petronio lo ha atestiguado, aquellos huéspedes que se embriagaban, al volver a casa se exponían a perderse en un laberinto de oscuras calles innominadas. En agudo contraste, hoy la imaginación popular tiende a equiparar la vida de la ciudad con la vida nocturna. El torbellino social en la ciudad moderna se acelera por la noche. Después del anochecer, hasta las calles menos animadas de la ciudad, con sus filas de anodinos merenderos, gasolineras y tiendas de automóviles de segunda mano, adquieren un esplendor agresivo de luz y color que habría asombrado a los cosmopolitas de la era de la iluminación a gas. Para obtener una visión más detallada de los diferentes estilos de vida urbana, examinaremos algunas ciudades en particular.

Ch'ang-un y Hang-chou

En la China tradicional había dos tipos principales de ciudad: los centros políticos y los centros comerciales. Los centros políticos surgieron principalmente como respuesta a la filosofía política de la administración centralizada; los centros comerciales como reacción a los requisitos de una economía de mercado. Los antiguos puntos de vista con respecto al hombre y la sociedad en el cosmos dejaron su huella en la ciudad política. Hemos visto cómo su geometría y jerarquía espacial se ajustaban a las creencias cosmológicas. La tónica era el orden. En comparación, la ciudad comercial carecía de orden social o espacial. Su distinción se basaba en una vibrante vida urbana más que en un esplendor arquitectónico. Las ciudades políticas se construyeron rápidamente según el modelo idealizado. Por el contrario, el marco físico de la ciudad comercial se desarrollaba lentamente para adaptarse al incremento de la población. A medida que la actividad económica y la población aumentaban, la ciudad política perdía su simple geometría rectangular. Dentro de las murallas de la ciudad, las tiendas se desbordaban más allá de los barrios designados. En efecto, más allá de las puertas de la ciudad, surgían nuevos mercados y suburbios cuyo crecimiento arrasaba con el núcleo original simétricamente planificado. Una ciudad comercial podría ser elegida posteriormente como centro administrativo, o aun como la capital imperial. Tal cambio de categoría, sin embargo, rara vez estaba acompañado de una transformación a gran escala del marco urbano.

Durante el período Han (202 a. de C.-220 d. de C.), la ciudad política e idealizada tenía el carácter de una sucesión de rectángulos amurallados. Dentro del recinto, la población estaba dividida en distritos, cuyo número variaba según el tamaño de la ciudad. Durante la dinastía Han, la ciudad de Ch'ang-an tenía 160 distritos, separados unos de otros por murallas y calles intermedias. En aquel tiempo, cada distrito se abría a la calle sólo a través de una puerta y contenía hasta cien viviendas, cada una de ellas rodeada a su vez de una muralla. Uno accedía a la puerta de una casa particular a través de callejuelas estrechas. Así, para salir de la ciudad, los habitantes tenían que pasar tres puertas: las de sus moradas, las de su distrito y las de su ciudad. Además, todas las puertas estaban vigiladas y se cerraban por la noche. La ciudad se asemejaba a una vasta prisión. En el transcurso de la dinastía T'ang (618-907), las rígidas reglas que gobernaban la vida de la ciudad se relajaron hasta cierto punto. Se

permitió que los distritos tuviesen cuatro puertas en vez de una sola, y hacia la segunda mitad del siglo VIII, los barrios de los mercados podían permanecer abiertos toda la noche.[2]

La Ch'ang-an de los emperadores era inmensa. La muralla de la ciudad encerraba un área de casi 50 kilómetros cuadrados dividida por una cuadrícula de amplias avenidas; once de ellas orientadas de norte a sur y catorce de este a oeste. En los espacios que dejaban las avenidas quedaban encerrados más de cien barrios. Casi un millón de personas vivía dentro del perímetro amurallado. Funcionalmente, la ciudad se dividía en dos distritos oficiales, el central y el septentrional; había dos mercados oficialmente designados para abastecer a las mitades occidental y oriental de la ciudad, y había una zona de barrios residenciales, separados por murallas y grandes avenidas. Como en la ciudad Han, las murallas eran ubicuas. Portones y puertas se abrían al amanecer y se cerraban al atardecer. La vida privada de los adinerados era en verdad privada. Las habitaciones se abrían a patios y jardines interiores. La belleza se escondía al ojo público que, desde calles y callejuelas, sólo podía ver muros desnudos. Uno puede imaginarse toda clase de delicias sensuales dentro de los límites del domicilio privado: la intimidad de las relaciones humanas; lo reservado del jardín privado, abierto al mundo exterior sólo en dirección al cielo; el silencio y la quietud generales; la intensificada percepción de delicados sonidos y fragancias, desde dentro de la casa o procedentes del exterior, infiltrando puertas o saltando murallas. En comparación, los mercados reflejaban las necesidades y la vitalidad de una ciudad cosmopolita. El mercado occidental, el más próspero de los dos, era un concurrido, ruidoso y multilingüe conjunto de bazares y almacenes. La gente iba no sólo a comprar, sino también a encontrarse con amigos o a charlar; los estudiantes a discutir de filosofía y política. Además, visitantes y clientes eran entretenidos por prestidigitadores e ilusionistas de todas las nacionalidades, así como por narradores, actores y acróbatas.

El mercado bullía de vida. Las grandes avenidas, aunque cuidadosamente mantenidas, eran tranquilas. Las arterias principales estaban bordeadas de aceras, zanjas de desagüe y árboles frutales, y algunas medían más de 140 metros de ancho (cuatro veces la amplitud

de la Quinta Avenida de Nueva York). Pero, a pesar de la considerable población total, no había grandes almacenes ni mucho tráfico rodado. Estas avenidas eran curiosamente diferentes de lo que generalmente imaginamos como «calles». Más que vías de comunicación entre la gente que habitaba en sectores diferentes de la ciudad, eran espacios abiertos destinados a mantener a los habitantes separados. Si en estas avenidas había poco tráfico durante el día, después del anochecer cesaba totalmente. Al cerrarse las puertas, la vida se retiraba a la intimidad de las casas.[3]

La ciudad política de Ch'ang-an reflejaba los ideales de una cultura aristocrática. Hacia finales de la dinastía T'ang, esa cultura experimentó un declive, a medida que ascendían el poder y los ideales de la burguesía. Las reglas que gobernaban la conducta de la sociedad se suavizaron. El concurrido mercado occidental se desbordó más allá de sus límites, hacia sectores residenciales vecinos. Las puertas permanecían abiertas por la noche. Los comedores y los bares se multiplicaron, como también las casas de prostitución, con el objeto de atender las necesidades de los hombres jóvenes que engrosaban las filas de la creciente clase de los mercaderes. El proceso de cambio hacia una economía monetaria continuó y se aceleró durante la dinastía Sung (960-1279). La capital del Sung meridional se estableció en Hang-chou, una ciudad que primero ganó en importancia comercial para después adquirir su descollante posición política como la sede del emperador. Tanto Ch'ang-an como Hang-chou eran grandes centros metropolitanos de enorme población, pero mostraban estilos opuestos de vida urbana: uno austero e imperial, el otro escandaloso y exuberante. El contraste en la densidad de población indica la diferencia entre las dos: Ch'ang-an tenía un promedio de 100 personas por hectárea, mientras que en Hang-chou ese promedio era de 200 personas.

El formalismo de la capital T'ang es apenas visible en las zonas densamente urbanizadas de la ciudad del Sung meridional. Las murallas de Hang-chou tenían forma irregular. Separadas por espacios desiguales, tenía trece puertas en vez de las doce reglamentarias. En vez de la residencia del emperador, el centro de la ciudad ostentaba el principal mercado de cerdos. El palacio y sus dependencias se si-

tuaban en el extremo sur de la ciudad. En contraste con las avenidas escasamente utilizadas de Ch'ang-an, las de Hung-chou estaban repletas de peatones, jinetes y gente en palanquines o en carruajes. Además de las calles, la ciudad estaba surcada por canales repletos de movimiento: barcazas cargadas de arroz y barcos colmados de carbón, ladrillos, azulejos y sacos de sal. Dentro de las murallas, más de cien puentes atravesaban los canales del sistema urbano, y donde éstos se peraltaban y se unían a las arterias congestionadas, se producían grandes atascos: masas bulliciosas de carruajes, caballos, asnos y porteadores. Mientras que las calles de Ch'ang-an estaban bordeadas de árboles y mudas murallas en los sectores residenciales, las de Hang-chou estaban flanqueadas por tiendas y viviendas que se abrían al tráfico. En los alrededores de la vía imperial, la densidad de población excedía las 150 personas por hectárea. La escasez de terreno forzó la construcción de edificios de tres a cinco plantas. La actividad comercial impregnaba la ciudad y sus suburbios: el visitante podía ver por doquier tiendas donde se vendían pastas, fruta, hilo, incienso y velas; aceite, salsa de soja, pescado fresco y salado, cerdo y arroz. Algunos salones de té en la vía imperial eran ruidosas casas de mala reputación donde las chicas que cantaban entretenían a los clientes. El principal mercado porcino se hallaba no lejos de la arteria principal. Varios cientos de animales se sacrificaban a diario en mataderos que se abrían poco después de medianoche y se cerraban al amanecer. La animación urbana de Sung Hang-chou, que apenas disminuía durante la noche, duró hasta la época en que las fuerzas de ocupación mongoles impusieron el toque de queda. Aunque la iluminación pública probablemente no existía, faroles abigarrados iluminaban las entradas y los patios de restaurantes, tabernas y salones de té.[4]

Atenas y Roma

Unos quinientos años separan el apogeo de Ch'ang-an del apogeo de Sung Hang-chou. Aparte de que ambas eran grandes ciudades capitalinas, los estilos de vida urbana de estos dos lugares, así como

sus respectivas estructuras físicas tenían muy poco en común. Medio milenio separó la Atenas de Pericles de la Roma de Augusto. Durante ese tiempo, ocurrieron importantes cambios en la sociedad y en la economía, con efectos evidentes en la conducta de la gente y en la percepción que tenían del entorno físico. Cada una de estas ciudades hizo época, aunque la población de la Roma imperial fue probablemente diez veces mayor que la de la Atenas helénica. Con todo, compartieron ciertos rasgos básicos, el más notable de los cuales es la relación con sus respectivos laberintos de calles tortuosas. En este respecto, Atenas se parecía más a Roma que a las ciudades helenistas que adoptaron la retícula de Hipodamos de Mileto. Otro rasgo que unía a Atenas con Roma fue la importancia que tenían el ágora y el foro, las instituciones y los mercados públicos donde la población se congregaba y experimentaba un enriquecimiento de sus vidas a través de la interacción con símbolos y realidades de un mundo más amplio.

Los griegos disfrutaban de la vida pública. Tendían a denigrar el reino de lo privado como algo atado a repetitivos e intrascendentes ciclos biológicos. Naturalmente, los griegos aceptaban que las actividades pertenecientes a la esfera privada del hogar eran esenciales para la supervivencia y el bienestar. No obstante, las relegaban a niños, mujeres y esclavos, es decir, a quienes, en su opinión, carecían de la plena dignidad que otorgaba la masculinidad. Esta actitud general hacia la vida se reflejó en la arquitectura de las ciudades griegas más antiguas, en donde la magnificencia de los edificios públicos contrastaba de forma marcada con la modestia y miseria de los recintos privados.[5] Las calles eran estrechas, retorcidas y en su mayor parte sin pavimentar. Incluso los pasajes rectilíneos de las ciudades nuevas de plano hipodámico rara vez excedían unos pocos metros de ancho; la mayor parte de las calles en la Atenas del siglo V eran todavía más estrechas. Es probable que se utilizara pavimento en aquellas partes de la calle que tenían mucho tráfico, eran inclinadas o estaban sujetas a erosión; pero no había aceras. Uno puede imaginarse cómo habría sido andar por esas calles sin pavimentar después de la lluvia. Aristófanes nos cuenta cómo los viejos de vista gastada andaban a tientas por las estrechas callejuelas, quejándose del barro

y de la greda. La cuestión del saneamiento ateniense está envuelta en la oscuridad. Antes del siglo IV, la higiene pública era probablemente mínima. Desperdicios y basuras de la peor especie se tiraban desaprensivamente a la calle, sin más advertencia a los peatones que el desconsiderado grito *¡Existo!* (¡Quítese de allí!). Caminar con alguna dignidad debía ser muy difícil. Sin embargo, se instaba a los atenienses a no holgazanear o «andar al acecho»; más aún, era indigno permitir que los ojos se regodearan en la calle.

Sin embargo, la tentación de merodear no debía de ser muy grande; había poco que ver. A menudo las calles estaban flanqueadas por los muros de las casas que se abrían al interior, y éstas sólo tenían rendijas por ventanas cuando la vivienda presumía de una segunda planta. Algunas calles, sin embargo, tenían actividades especializadas que podrían haber tentado a los viandantes a seguir vagando por allí: ebanistas en una calle, alfareros en la otra o escultores en una tercera, todos reclamando atención. Era en el mercado donde los atenienses gozaban del pleno sabor de la vida urbana. La multitud misma prestaba color a la escena, ya que no todos vestían de blanco. Aunque las túnicas y los mantos comúnmente reflejaban variaciones de ese color, los jóvenes lucían ropajes en púrpura, rojo, verde rana y negro. Sólo las mujeres podían llevar amarillo. Sin embargo, las mujeres ricas rara vez aparecían por el mercado; eran los hombres y los esclavos quienes hacían la compra y disfrutaban al mismo tiempo de las muchas atracciones del ágora. Cada clase de productos tenía su puesto, de suerte que los atenienses podían quedar en encontrarse con sus amigos «en la pescadería», «donde el quesero» o «donde los higos». Comprar y vender eran actividades ruidosas: la gente regateaba y los vendedores voceaban sus mercancías. Alrededor del área central del mercado estaban las tiendas de los peluqueros, perfumistas, zapateros, talabarteros y vendedores de vino. En su vecindad había sombreadas columnatas. Después de hacer la compra, encontrarse con los amigos para compartir las noticias del día o discutir de política o cuestiones abstractas constituía una ocupación agradable y tranquila. Con frecuencia las discusiones tenían lugar en la peluquería, en la sala de espera del médico o en alguna tienda, que se transformaban así en algo parecido a salas de reuniones o aulas. Después de comer,

los ciudadanos podían visitar el gimnasio para hacer ejercicio y seguir conversando. El ateniense, rico o pobre, se levantaba al amanecer y se retiraba temprano. Las noches eran tranquilas y los que deseaban estudiar o finalizar tareas se quedaban hasta tarde trabajando a la luz de una lámpara. Demóstenes preparaba casi todos sus discursos después del anochecer.[6]

La Roma imperial combinaba la magnificencia de sus lugares públicos con unas condiciones de vida paupérrimas para la gran masa de su enorme población, la cual, en el siglo II d. de C., excedía el millón.[7] Espléndidos monumentos estaban engastados como perlas en una densa aglomeración informe de callejones estrechos y oscuros, y de casas endebles y laberínticas madrigueras. Para la mentalidad moderna, los edificios monumentales sugieren vistas resplandecientes a lo largo de amplias avenidas. Pero Roma, a pesar de una bien ganada reputación en la construcción de caminos, carecía de avenidas que satisficieran las necesidades del tráfico o que estuvieran a la par con la grandiosidad de sus monumentos. En medio de la densa red de calles romanas situada en el interior de la antigua Muralla Republicana, sólo dos de ellas eran lo bastante anchas como para permitir que pasaran dos carros uno al lado del otro y merecer así el nombre de *vía*.

La anchura de los caminos que salían de Roma hacia Italia, tales como la Vía Apia y la Vía Latina, fluctuaba entre 5 y 6 metros aproximadamente. Las calles comunes de la ciudad eran mucho más angostas. Muchas eran simples pasajes o senderos cuya estrechez se exageraba por las casas elevadas a ambos lados, que al obstruir gran parte de la luz del sol, convertían las calles en túneles de penumbra. Estas sendas zigzagueaban constantemente y, en las Siete Colinas, subían y bajaban abruptamente. Ello quizá les otorgaba pintoresquismo, pero ciertamente no las hacía más agradables. Las sendas y las aceras eran escasas. A diferencia de Pompeya, por lo general las calles de la Roma imperial no estaban pavimentadas. Basura y desechos provenientes de casas adyacentes las ensuciaban diariamente. En las noches sin luna, las calles se sumergían en la oscuridad y el peligro. La gente se apresuraba a llegar a casa y cerraba las puertas a cal y canto. Y a diferencia de Atenas, las calles de Roma podían ser

muy ruidosas de noche. Esto se remontaba a los tiempos de Julio César que, para aliviar las enormes congestiones del tráfico en Roma, decretó que ningún carro de transporte podía circular por las calles entre la salida del Sol y la llegada del crepúsculo. Esto significaba que al caer la noche, vehículos de todo tipo convergían sobre la ciudad y la llenaban de ruido. Según Juvenal, el incesante alboroto del tráfico nocturno condenaba a los romanos sensibles a un insomnio perpetuo.

Un exceso de población llevó a calles estrechas y a casas altas. Las viviendas en Roma eran básicamente de dos tipos: las casas horizontales de los ricos, influidas por la arquitectura helénica, y los bloques de apartamentos (*insulae*) de los pobres. La casa particular (*domus*) mostraba a la calle una muralla continua, mientras la *insula* se abría al exterior. La proporción entre bloques de apartamentos y casas particulares era de 26:1, de modo que el panorama de la calle estaba dominado en gran parte por estructuras altas pero frágiles. Éstas se elevaban hasta cinco o seis plantas y con frecuencia se desplomaban. El ruido de edificios que se derrumbaban, o que eran derribados para dar paso a otros no mucho mejores, rompía la monotonía del zumbido perpetuo de la ciudad. Los incendios eran una amenaza constante que obsesionaba a ricos y pobres por igual.

Las casas altas tenían grandes y numerosas ventanas, aunque servían de poco. Hoy tendemos a olvidar cómo las ventanas de cristal han llegado a extender nuestro control sobre el mundo al permitirnos verlo desde la comodidad de nuestra casa. Los antiguos postigos protegían del frío y la lluvia, del calor del verano o del viento de invierno, pero a la vez excluían cualquier rayo de luz: el precio de la comodidad era, en efecto, la exclusión del mundo. En su interior, los bloques de apartamentos eran pequeños, oscuros, incómodos e insalubres: desde la calle, sin embargo, pudieron parecer atractivos. Un romano de la primera mitad del siglo XX no sólo se hubiera sentido como en casa en una calle de las más anchas bordeada por *insulae*, sino que hasta podría haber valorado favorablemente las fachadas al compararlas con lo que veía en los distritos más pobres de su tiempo. El exterior de las *insulae* presentaba un frente bastante uniforme a la calle. Sus ventanas y puertas eran más amplias que las de

las *casoni* de la era moderna. Allí donde las calles ofrecían amplitud suficiente, las fachadas de los apartamentos se engalanaban de balcones y *loggias* que se apoyaban en pórticos cuyos pilares y barandas estaban cubiertos de plantas trepadoras. La planta baja de las mejores casas de apartamentos se alquilaba como una sola unidad a los arrendatarios más pudientes, y así adquiría el estatus de *domus*. En las *insulae* más humildes, la planta baja solía estar dividida en puestos y tiendas (*tabernae*) que se abrían a la calle.

A pesar del tamaño de Roma, su estratificación social y el profundo abismo que separaba a ricos y pobres, la ciudad no estaba dividida en zonas sociales y profesionales. No existía el concepto de «barrio elegante» en la Roma de los césares: aristócratas y plebeyos se codeaban por doquier. Incluso las artes y la industria estaban ampliamente dispersas por la ciudad y los trabajadores vivían esparcidos en casi todos los rincones. Apartamentos inestables y suntuosas mansiones alternaban curiosamente con almacenes, viviendas de trabajadores y talleres. El bullicio de la ciudad se veía acrecentado por el estruendo de las herramientas, el ajetreo del trabajo, así como por los gritos y palabrotas de los trabajadores. La intensa animación que inundaba las calles romanas después del amanecer, cuando se abrían las *tabernae*, fue vívidamente descrita por Jérôme Carcopino.

> Aquí los peluqueros afeitaban a sus clientes en medio de la calle. Allá pasaban los buhoneros de Transtiberina, trocando sus paquetes de cerillas de azufre por chucherías de vidrio. Más allá, el dueño de un figón, ronco de gritar a oídos sordos, exhibía sus salchichas en la cacerola. Al aire libre, los maestros y sus alumnos se gritaban los unos a los otros hasta enronquecer. A un lado, un cambista hacía tintinear monedas ... en una mesa sucia; al otro, un batidor de oro en polvo aporreaba su bien gastada piedra con un mazo brillante. En el cruce, un corro de holgazanes miraba boquiabierto a un encantador de serpientes. Por todas partes resonaban los martillos de los caldereros y las trémulas voces de los mendigos que invocaban el nombre de Bellona o repetían sus aventuras y desgracias para conmover los corazones de los transeúntes.[8]

El crepúsculo no traía necesariamente la paz porque, con la puesta del sol, los carros comenzaban a invadir la ciudad. ¿Dónde,

entonces, encontraban los romanos algo de aislamiento y calma? Los ricos podían retirarse a sus casas y jardines suburbanos que, hacia el siglo II d. de C., formaban una especie de cinturón verde alrededor de la ciudad central. La gente corriente se las arreglaba utilizando ciertos lugares relativamente tranquilos existentes en el corazón de Roma como foros y basílicas, una vez que terminaban las vistas judiciales, y los jardines del emperador, que estaban abiertos al público. En el Campo de Marte, los recintos de mármol (*saepta*), los vestíbulos y los pórticos sagrados proporcionaban un refugio contra el sol, la lluvia y el viento; allí, hasta los más desamparados encontraban tranquilidad en medio de las obras de arte. Los baños proporcionaban desahogo y placeres variados a ricos y pobres. Hacia el siglo I d. de C., su número total se acercaba a mil. Las *thermae* más opulentas ofrecían todo tipo de baños y tenían tiendas, jardines y paseos aislados, gimnasios y habitaciones para masaje, e incluso bibliotecas y museos. El grueso de los ciudadanos vivía en la miseria y sus viviendas y lugares de trabajo eran nauseabundos. Sin embargo, comparados con el trabajo implacable y la monótona vida de los campesinos, los habitantes urbanos gozaban de una variedad, animación y ocio que eran exclusivos de Roma. Incluso la plebe más insignificante en la ciudad tenía acceso a la animación de la *palaestra*, el calor de los baños, el regocijo de los banquetes públicos, los subsidios que otorgaban los ricos y la magnificencia de los espectáculos públicos.[9]

La ciudad medieval

La vida en la calle en una ciudad medieval grande e importante tenía el mismo ambiente de la Roma antigua; es decir, la misma multitud, la misma prisa, el ruido, el olor y el color, generando esa animación y caos que en tiempos modernos sólo suele encontrarse en los bazares de ciudades africanas u orientales. Otro rasgo compartido fue la afición a las celebraciones públicas. Naturalmente, las ciudades medievales no podían igualar los grandiosos espectáculos de la Roma imperial, pero utilizaban cada ocasión, sagrada o se-

cular, como excusa para festividades. Y las oportunidades se daban en abundancia. En Londres, por ejemplo, las celebraciones que se hacían en el día del *Lord Major* (Alcalde) se repetían en Semana Santa, en Pentecostés y para el solsticio estival, así como en los días de ciertos santos. Las visitas reales exigían espectáculos y hasta el transporte de un preso de una prisión a otra era ocasión para festejos.[10] Las catedrales eran a menudo el foco de desfiles y procesiones. Aparte de la prominencia otorgada por su gran mole y altura, las catedrales en la Edad Media —como los templos griegos en la antigüedad— destacaban por su blancura, una blancura que resaltaba en el contraste con las esculturas y mampostería decorativa pintada con colores brillantes. Edificios y casas corrientes a menudo lucían tonos chillones, tanto interior como exteriormente, lo que a su vez se repetía en el atuendo de hombres y mujeres. En cualquier ocasión festiva, la calle medieval mostraba una intensidad de vida y un asalto a los sentidos que el hombre moderno apenas podría concebir.

Comparadas con Ch' ang-an, Hang-chou, Roma o Bagdad en el siglo VIII, las ciudades medievales eran minúsculas. La Alemania medieval podía jactarse de unas 3.000 ciudades (es decir, centros poblados con «privilegios urbanos» concedidos por un señor feudal), pero de ellas, 2.800 tenían menos de mil habitantes. Sólo quince superaban los 10.000 habitantes. Alrededor de 1400, Colonia, la ciudad más poblada, alcanzó los 30.000 habitantes, y Lübeck, los 25.000. Entre las ciudades inglesas, sólo Londres excedía los 10.000 habitantes, y para los tiempos de la peste negra llegó a tener una población de más de 50.000. París era probablemente mayor, pero ninguna de las ciudades medievales de Europa llegó siquiera a acercarse a los gigantes de la Antigüedad o del Oriente. Sin embargo, tenían en común un estilo de vida bullicioso y colorido, que se derivaba del denso agrupamiento de personas y ocupaciones.[11]

Los poblados medievales presentaban diferencias individuales, pero tenían ciertos rasgos morfológicos y arquitectónicos comunes. Las fortificaciones, por ejemplo, tendían a dominar el trazado físico de la ciudad medieval, especialmente en la Europa continental. A medida que el visitante se acercaba a una ciudad, veía a lo lejos los

contornos de torres y torreones; más de cerca, se encontraba con una enorme muralla, un foso delante de ella y atalayas que se levantaban a intervalos regulares. Hasta bien entrado el siglo XII, las murallas de las ciudades más grandes eran simples. Con el tiempo, se construyeron de forma más elaborada y con mayor altura, alcanzando elevaciones de entre 7 y 9 metros. Tenían pocas puertas, porque había que dotarlas de guardianes.[12] Hacia los siglos XV y XVI, las murallas y las puertas habían perdido mucho de su valor defensivo, aunque adquirieron en cambio un valor simbólico. Los pueblos rivalizaban en la elaboración artística de sus puertas, para impresionar a los dignatarios de visita. Dentro de las murallas, las iglesias, el castillo y —algo más tarde— el ayuntamiento eran las edificaciones que dominaban el paisaje urbano. Un bosque de agujas perforaba el cielo del Londres de Chaucer: 99 iglesias parroquiales se levantaban dentro de las murallas que encerraban un área de apenas 1,5 kilómetros cuadrados.[13] El edificio del ayuntamiento ganaba importancia a medida que sus funciones se extendían. Hasta el siglo XIII, las sastrerías eran los edificios públicos seglares de mayor importancia. A medida que el poder de los burgueses aumentaba, también crecía la magnificencia arquitectónica de los ayuntamientos, las cofradías comerciales y los edificios públicos tales como graneros, arsenales y puentes.

No era raro que en la ciudad medieval el congestionamiento excesivo coincidiera con campos y espacios abiertos. En aquellas ciudades donde las murallas se habían extendido recientemente, se podían encontrar viñas, cerezos, huertas de hortalizas y jardines de flores cerca de las murallas. En el Londres medieval, casas y tiendas colmaban ambos lados de las calles. Algunos inmuebles tenían sólo 3 o 4 metros de ancho por 5 de profundidad. No obstante, en la parte trasera de la casa generalmente había un jardín pequeño o, si las tiendas estaban dispuestas en fila, un jardín común que podía satisfacer las necesidades de todos los inquilinos. Los grandes espacios abiertos en el centro de la ciudad medieval se distribuían alrededor de las iglesias. Allí, además del cementerio, había espacio disponible para mercados. Muchas parroquias londinenses tenían un tamaño de una o dos hectáreas y debieron de disponer de zonas abiertas bastante grandes. Las vías eran estrechas, no mucho más que carriles. Incluso en una ciudad grande como París, las calles principales no sobrepasaban los 5 o 6 metros de anchura y muchas otras sólo llegaban a la mitad. Por otro lado, no todas las calles en la baja Edad Media eran estrechas. Cheapside, en Londres, era lo suficientemente ancha como para permitir la realización de torneos hasta los tiempos de Enrique VIII. Sin embargo, desde el siglo XIII en adelante, las calzadas tendieron a hacerse más estrechas a medida que eran invadidas por más y más tenderos.

Las calles medievales eran en general angostas, sinuosas y sucias. El empedrado en Londres estaba limitado a trechos cortos. Ciudades importantes como Gloucester, Exeter, Canterbury, Southampton y Bristol empezaron a empedrar sus calles sólo en el siglo XV.[14] La lluvia transformaba ciertas calles en lodazales y para poder cruzarlas muchas personas llevaban galochas o zuecos de madera que se apoyaban en aros de hierro. No había aceras. La superficie de las calles empedradas se componía de adoquines. Un albañal discurría por el centro. En las calles más anchas, dos canales paralelos dividían la calle en tres franjas. Esos canales arrastraban toda clase de basura, incluyendo —en algunas de ellas— sangre y otros despojos de las carnicerías. Los carniceros efectuaban la mayor parte de sus matanzas en la vía pública y los mataderos de Londres constituían un problema perenne para la ciudad. Las entrañas y desechos de la matanza se transportaban y se arrojaban al río Fleet y la grasa que chorreaba de los carros creaba una huella de fetidez que hería el olfato de los residentes más prominentes. Las protestas producían muy poco efecto. La confusión y la suciedad en las calles medievales se agravaban con la presencia de puercos y pollos que corrían libremente, alimentándose de los desperdicios.[15]

Ya sabemos que los gigantescos anuncios de nuestros tiempos llenan los arcenes de las carreteras, bloquean la visión y ponen en peligro la vida al distraer la atención de los conductores. Pero incluso el Londres medieval tuvo que enfrentar los problemas de la publicidad agresiva. Debido a que en aquellos tiempos las tiendas no estaban identificadas por números, muchos tenderos utilizaban signos para atraer la atención hacia sus negocios. Estos signos se colga-

ban en postes que se proyectaban sobre la calle. La rivalidad comercial los hacía adquirir enormes dimensiones, limitando incluso más un espacio ya estrecho por la invasión de las tiendas. En 1375 se decretó que la longitud de los signos no podía exceder los siete pies, es decir, aproximadamente dos metros.[16]

De sol a sol, el ruido se enseñoreaba de las calles de la ciudad medieval. Florencia despertaba con el repique de campanas que llamaba a la población a asistir a la primera misa. En Londres, las campanas tañían incesantemente. Los pregoneros inundaban las calles y ejercían su oficio a toda hora del día. En el París del siglo XIII, ya al alba los pregoneros «proclamaban que los baños estaban abiertos y el agua, caliente; le seguían los gritos de los vendedores de pescado, carne, miel, cebollas, queso, ropa usada, flores, pimienta, carbón u otros artículos. Los frailes mendicantes y los miembros de otras órdenes deambulaban por toda la ciudad, pidiendo limosna. Los pregoneros públicos anunciaban defunciones y otras noticias».[17] Las industrias también contribuían a la cacofonía general. En Jena se denunció que «un cierto tonelero acostumbraba a levantarse a medianoche y hacía tanto ruido al poner las duelas en el interior de los aros, que la salud de sus vecinos corría peligro por la constante falta de sueño». Los estudiantes se quejaban, y a veces lograban el desalojo de algún estridente herrero o tejedor.[18] Pero los ruidos añadían vivacidad a la ciudad. La gente de campo que visitaba a sus primos urbanos se sentía a la vez atraída y repelida por la intensidad de la vida urbana.

Escenas callejeras georgianas y victorianas

La calidad de la vida de la calle cambió desde la alta Edad Media hasta finales del siglo XVIII, pero el derroche de estímulos sensuales se mantuvo esencialmente igual. Las innovaciones más importantes fueron el uso de placas de vidrio en las ventanas de las tiendas y el alumbrado. Estos progresos extendieron apreciablemente el campo visual del habitante urbano. Otro gran cambio fue la introducción del tráfico rodado, que llevó a la instalación de postes que

demarcaban los senderos para peatones. En la Edad Media, los carros utilizados para traer productos al mercado rara vez se adentraban hasta el centro de la ciudad. Gente de diferentes clases sociales alternaba indiscriminadamente en calles y plazas. Sin embargo, desde el siglo XVII en adelante, hubo menos oportunidades de convivencia entre clases: los ricos viajaban en coche por la calzada cada vez que podían, mientras que la masa de ciudadanos iba a pie. Andar por las calles era considerado poco saludable. Como John Verney dijo en 1685: «En Londres, la hostilidad del tráfico, el roce de la gente y el bullicio que provoca, fatigan el cuerpo y aturden y ofuscan la mente».

Las calles del Londres del siglo XVIII estaban pavimentadas, lo que significaba un progreso en relación con los tiempos medievales. Alrededor de 1800, las calles mayores estaban cubiertas con una capa aplanada de piedra franca, mientras las calles estrechas conservaban sus antiguos adoquines engastados en el suelo a golpes de martillo. Las avenidas más anchas tenían aceras protegidas por postes, pero las calles de menor importancia estaban desprovistas de postes y los peatones enfrentaban el peligro constante de ser atropellados por un carro. Igual que en la Edad Media, un albañal ocupaba el centro de la calle: a veces era maloliente y estanco, otras fluía como un rápido arroyuelo que, al paso de los vehículos, salpicaba la ropa de la gente distinguida. Los animales y las aves carroñeras mantenían las calles más o menos despejadas, pero no se interesaban por los montones de polvo y suciedad que se juntaba en cada espacio abierto dentro y fuera de la ciudad de Londres. Los puercos hozaban en estas basuras y, a veces, los restos se vendían a los jardineros del mercado o a otros clientes.[19]

En una calle muy concurrida los viandantes no podían ni darse prisa ni pasear pausadamente. Debían andar con cuidado, porque los umbrales sobresalían; los postes ocupaban gran parte de la acera; había adoquines sueltos aquí y allá, que producían charcos de barro y suciedad. Uno se arriesgaba a caer en las carboneras, pues casi todas las casas tenían una con sus puertas constantemente abiertas para la recepción de carbón o mercancías. Delante de las tiendas habían construido tejadillos sobre los cuales se disponían macetas con

flores. Daban color a las calles pero irrumpían en la acera forzando a los peatones a dar un rodeo. Muchos de los tenderos recurrían a la antigua costumbre de tener a un chico fuera que invitaba a gritos a comprar, para competir con los vendedores ambulantes.

La vendedora de manzanas o la de tartas ponían sus puestos donde les daba la gana, el sombrerero con su pértiga llena de cajas sobre el hombro cortaba la estrecha calle, el reparador de fuelles y el restaurador de sillas hacían su trabajo en la acera. Hombres y mujeres pregonaban caramelos de melaza, polvo de ladrillo, felpudos, berros, panecillos picantes de jengibre calientes, peras tempranas, voceando sus artículos mientras circulaban. El domador de osos y su desdichada bestia amaestrada avanzaban desmañadamente por la calle. A menudo se detenían en un sitio y empezaban su función, bloqueando la calzada y aterrorizando a los caballos. El titiritero venía también y se instalaba donde pudiera reunir una multitud para presentar algún guiñol o las bufonadas de míster Punch.[20]

Para añadir aún más desorden y color a las calles, había letreros colgantes que informaban sobre el nombre de los inquilinos de las casas. Hacia 1750 habían crecido hasta un tamaño monstruoso y con sus herrajes resultaban tan pesados que llegaban a deformar los frontis de los edificios. El ruido que hacían al columpiarse torpemente con el viento aumentaba el estruendo general.[21] La anarquía constituía otro peligro e incrementaba el drama de la vida urbana. Al parecer, al Dr. Johnson le gustaba Londres, a pesar de la ordinariez de sus calles. Pero siempre iba provisto de un garrote corto y grueso. Muchos ciudadanos salían armados y pocos hombres prudentes se aventuraban solos después del anochecer.

El alumbrado mejoró lentamente en el curso del siglo XVIII. En 1716, cada propietario de Londres cuya casa daba a una calle o un callejón, estaba obligado a colgar fuera de su puerta una vela encendida lo bastante larga como para que durara desde las seis de la tarde hasta las once de la noche. Después de las once la ciudad se hundía en la oscuridad. Las velas se encendían sólo entre *Michaelmas* (29 de septiembre) y el *Lady Day* (25 de marzo, día de la Anunciación). El tiempo total de iluminación no excedía las 600 horas anuales; de hecho, la ciudad carecía de iluminación durante 247 no-

ches del año. En 1736, las lámparas de aceite desplazaron a las velas y las horas anuales de iluminación aumentaron de 600 a 5.000. La intensidad luminosa de las lámparas de aceite apenas si aventajaba a la de las velas. Cada cien metros más o menos, una débil y trémula luz perforaba la oscuridad. Niños guías acompañaban todavía a los que viajaban de noche, tanto si iban a pie como en coche. Sin embargo, para algunos visitantes, Londres estaba muy bien iluminada. En su descripción de su viaje a la capital en 1780, William Hutton, de Birmingham, se refirió a la brillante iluminación de las calles, donde las lámparas de aceite aparecían a intervalos regulares y las ventanas de las tiendas brillaban con la luz de las velas.[22] En 1775, Georg Christoph Lichtenberg describió con entusiasmo cómo Cheapside y Fleet Street se veían en la oscuridad. Altas casas con ventanas provistas de paneles de cristal las flanqueaban. «Los pisos más bajos albergan tiendas y parecen estar hechos enteramente de vidrio; miles de velas iluminan platería, grabados, libros, relojes, cristalería, artículos de peltre, pinturas, finas ropas femeninas..., oro, piedras preciosas, artículos de acero e interminables cafés y oficinas de la lotería. La calle parece iluminada como para alguna celebración».[23] Indudablemente, estos visitantes mostraban excesivo entusiasmo o conocían sólo pequeños segmentos de la ciudad. Después de la puesta del sol, el Londres georgiano era un lugar oscuro y peligroso. La mayoría de las tiendas tenía quizás una o dos velas junto a la ventana y otras tantas en el mostrador. Las tabernas, con una vela por mesa, estaban mal iluminadas. La melancolía que reinaba en la ciudad en invierno se debía menos al frío que a las largas horas de oscuridad. En los primeros años de la era victoriana, el uso del gas mejoró mucho la iluminación de la ciudad. La luz de gas se introdujo por primera vez en las calles de Londres en 1807; hacia 1833, la ciudad había adquirido unas 39.500 lámparas de gas, iluminando 345 kilómetros de calles.[24]

A finales del siglo XVIII y en la era victoriana, los observadores de la escena callejera a menudo comentaban la densidad del tráfico rodante. Las calles de entonces no estaban repletas de vehículos a la manera que lo están las de hoy; todavía los empleados y los trabajadores manuales vivían cerca del centro de la ciudad e iban a pie a sus

trabajos. Pero la gente tendía a impresionarse con el tráfico de vehículos. Los coches con ruedas eran aún algo nuevo en el siglo XIX, y aproximadamente cada diez años solía aparecer un nuevo tipo de coche. Las normas de circulación del tráfico eran mínimas e impuestas a la buena de Dios, de modo que en ciertos cruces de Londres se creaban situaciones caóticas, que no guardaban proporción con el número de vehículos implicados. El ruido era también abrumador: probablemente no menor al que el habitante de las ciudades modernas tiene que soportar, a pesar de los decibelios que aportan las motocicletas y los aviones. Stephen Coleridge, escribiendo en 1913, a la edad de cincuenta años, afirmaba:

> Londres ha cambiado mucho desde que yo era un chico. Todas las calles principales estaban pavimentadas con adoquines y como no existían las llantas de caucho, el ruido era ensordecedor. En medio de Regent's Park o de Hyde Park, uno oía el rugido del tráfico alrededor, como un círculo de sonido tremebundo. Y en el interior de cualquier tienda de la calle Oxford, si la puerta se abría, nadie podía hacerse oír hasta que se cerraba otra vez.[25]

El coche de alquiler tirado por caballos (los taxis de la era anterior al automóvil) apareció en Londres en el siglo XVII. Era vilipendiado por los comerciantes, porque el vehículo impedía que la gente mirase las ventanas de las tiendas y, además, hacía que los clientes quedaran libres del asedio de los aprendices que acechaban a los peatones promoviendo las mercancías de sus amos. Esos coches hacían también mucho ruido en las calles adoquinadas. Los primeros coches eran pesados y tenían unos postigos de hierro perforado por ventanas. Más tarde, cuando los postigos se sustituyeron por paneles de vidrio biselado, los coches adquirieron suficiente atractivo para que se les llamase coches de cristal. Hacia 1771, Londres se jactaba de tener casi 1.000 coches de alquiler tirados por caballos, y en 1862 más de 6.000 tenían licencia para trabajar en las calles de la metrópolis. En 1855, ochocientos omnibuses de tracción animal servían en las calles de Londres, circulando a ocho o diez kilómetros por hora. Hacia julio de 1857, esos vehículos operaban regularmente en 96 rutas y, al término de la era victoriana, eran capaces de llevar al centro de Londres más de 48.000 personas diariamente alrededor de las 8:30 de la mañana.[26]

Los Ángeles: la ciudad del automóvil

Las calles de las ciudades preindustriales, exceptuando las que eran residenciales o tenían un carácter ceremonial, eran un hormiguero de gente. Desde el siglo XVII en adelante, se multiplicaron los carruajes de rueda. Pero no fue sino en las primeras décadas del siglo XX cuando los vehículos comenzaron a desplazar el caminar como forma predominante de locomoción. Así, de forma progresiva la escena callejera se percibía desde el interior de los automóviles, que avanzaban en *staccato*, según lo permitían los semáforos que cambiaban sus luces a intervalos regulares.

El automóvil transformó el carácter de la ciudad y la relación del hombre con su entorno urbano. Los Ángeles es la metrópolis suprema del automóvil. Desde la segunda guerra mundial, muchos de sus rasgos físicos distintivos fueron reproducidos a menor escala por ciudades norteamericanas de fundación más antigua. Comparadas con otras comunidades urbanas, hacia 1930 el emplazamiento de las residencias de Los Ángeles era notablemente más disperso y el comercio mucho más descentralizado; entretanto el ferrocarril eléctrico se aproximaba rápidamente a la bancarrota y los coches particulares se encargaban de la mayor parte del transporte urbano.[27]

Más que cualquier otra ciudad, Los Ángeles se identifica por su sistema de *freeways* (o autopistas). En 1938, un estudio especial del tráfico llevó a una ley del estado que estableció la creación de vías sin paradas, conocidas desde entonces como *freeways*. Muchas de éstas vías se levantaron sobre el nivel ordinario de las calles, proporcionando así a los automovilistas vistas elevadas de la ciudad, a velocidades que iban desde cero en los atascos, hasta más de 90 km por hora en los trechos descongestionados. Conducir en una *freeway* puede ser desconcertante. Una señal, por ejemplo, nos dirige al carril del lado izquierdo para alcanzar un objetivo que es claramen-

te visible a la derecha de la calzada. Sin embargo, debemos obedecer la señal antes que la evidencia de lo que percibimos directamente.[28] Una consecuencia típica de la edad del automóvil es la calle comercial larga y recta. El Bulevar Ventura se extiende a lo largo de 24 km del lado sur del valle de San Fernando. El Bulevar Wilshire, de longitud similar, se extiende desde el centro de la ciudad, en dirección oeste, hacia el mar. En 1949 era la avenida principal que unía once comunidades y lo cruzaban más de 200 calles, entradas, caminos, avenidas y bulevares. Con la llegada del automóvil apareció una concepción nueva sobre la longitud de la calle: los diferentes nombres que tenían los distintos segmentos del bulevar fueron unificados en uno solo, lo que entraña una uniformidad en la utilización del suelo que antes no existía.[29]

El carácter de la calle comercial cambió con el tiempo. Un efecto precoz fue la escasez de establecimientos comerciales en relación con la longitud. En 1954, el Bulevar Ventura tenía unas 1.420 casas comerciales diferentes que ocupaban sus 24 kilómetros de longitud.[30] En 1949, el Bulevar Wilshire aún tenía más solares vacíos que desarrollados. Otra característica fue la relativa importancia de aparcamientos, gasolineras, garajes y comercios relacionados con el automovilismo, así como moteles, hoteles y diferentes tipos de lugares para comer, destinados a atender la mayor parte de las necesidades de automovilistas y clientes foráneos. Oficinas de todas clases eran prominentes, y no debiera sorprender que las oficinas inmobiliarias fuesen más numerosas que las de otro tipo. Para atraer la atención de los automovilistas, muchos de los cuales venían de fuera e ignoraban lo que podrían encontrar en la ciudad, los comerciantes recurrían a una dispendiosa publicidad. Para promocionar sus artículos, no sólo utilizaban carteles gigantescos, sino también una arquitectura extravagante. Por ejemplo, las heladerías Dairy Queen se instalaban en inmensos conos de helados y los locales de comida rápida tenían forma de perritos calientes. En el Bulevar Wilshire algunos de los solares vacíos y los techos de los edificios bajos producían ingresos de 30.000 a 50.000 dólares al año como sitios para instalar letreros publicitarios. Muchos de ellos se erigían en jardines especialmente diseñados, provistos de césped

y cercados por setos, constituyendo en sí mismos imponentes estructuras. Con el tiempo, las vallas publicitarias cedieron el paso a casas comerciales, algunas de las cuales, sin embargo, servían la misma función de publicitar la calidad de sus productos. Lo importante no era obtener ventas locales, sino proclamar el estatus del negocio por el prestigio de su ubicación en el Bulevar Wilshire y por su costoso decorado.

En una ciudad automovilística como Los Ángeles, el peatón tiene poca importancia. Aún en los años setenta algunas calles no tenían aceras; muchas otras eran largas arterias hechas para la escala de velocidad del coche; y en algunos sectores los peatones se arriesgan a ser detenidos como vagabundos. Las calles de Los Ángeles son ruidosas. Los tímpanos de los peatones están castigados por el bajo continuo del tráfico, el retumbar de los camiones pesados, el rugido de las motocicletas y el estruendo de las sirenas de la policía y de las ambulancias que corren al lugar de un accidente de tráfico. Muy poco de este ruido es humano. En verdad, los humanos brillan por su ausencia. Es una experiencia curiosa deambular por ambos lados de la sección más concurrida y prestigiosa del Bulevar Wilshire, la llamada Miracle Mile, y observar que relativamente pocas personas entran y salen de las tiendas, mientras que en su interior, están atiborradas de gente. Toda la acción tiene lugar en la parte trasera que, si nos atenemos a la actividad y a los recursos dedicados al decorado, resulta ser, en realidad, el frente. Allí, los coches entran en una corriente ininterrumpida: los compradores salen de sus coches y los asistentes los llevan a los aparcamientos de las tiendas.[31]

CAPÍTULO TRECE

Ciudades de Estados Unidos: simbolismo, imágenes, percepción

En las grandes metrópolis, nadie puede conocer bien más que un pequeño fragmento de la escena urbana total. Sin embargo, no es indispensable que una persona tenga un mapa o una imagen mental de toda la ciudad para que prospere en su rincón del mundo. Pese a ello, el habitante de la ciudad parece tener la necesidad psicológica de poseer una imagen del entorno total para poder ubicar allí su propio vecindario. El conocimiento de una ciudad varía enormemente de una persona a otra. La mayoría de los individuos puede recordar el nombre de los dos extremos de la escala urbana, la ciudad como un todo y la calle donde vive. En cambio, las partes intermedias son concebidas de forma imprecisa hasta el punto de que pocas personas pueden recordar fácilmente el nombre de su distrito o vecindario. Los dos extremos de la escala parecen ilustrar esa habitual propensión humana a fluctuar entre dos niveles muy dispares de pensamiento: por un lado, alta abstracción, y por el otro, conocimiento específico. En el nivel de la abstracción, la enorme complejidad de una ciudad puede ser encapsulada en el nombre mismo (por ejemplo, Roma); en un monumento (la Torre Eiffel); o en una silueta (el *skyline* de Nueva York); o en un lema o apodo («La Reina del Oeste»). En el nivel del conocimiento específico se encuentran las intensas imágenes y las actitudes que una persona adquiere de su entorno inmediato en el curso de la vida cotidiana.

En los capítulos 11 y 12 analicé, primero, la ciudad como un ideal y luego, la ciudad según se percibe en la vida cotidiana. El aspecto ideal o simbólico de una ciudad lo conocemos por fuentes literarias y por lo que sabemos de la religión de sus habitantes y de su cosmología, a menudo reflejada en la arquitectura y en la organización espacial de la ciudad. Con respecto a las ciudades del pasado, no es posible conocer directamente lo que la gente veía en su entorno urbano ni su reacción ante él —en realidad, podría decirse lo mismo de la mayoría de las metrópolis actuales— porque no existen estudios, entrevistas ni observaciones exhaustivas acerca de ellas. Sin embargo, algo podremos deducir si examinamos las características físicas de esos mundos y los diferentes estilos de vida que allí surgieron. En el capítulo anterior se recapitulan algunos resultados. Ahora nos centraremos en algunas ciudades de Estados Unidos, empleando un enfoque similar, pues se analizan primero las ciudades norteamericanas como conceptos idealizados —símbolos o metáforas de lo que una civilización puede lograr— para luego examinar las actitudes que sus habitantes han adquirido hacia determinados vecindarios por habitación y habituación.

Símbolos y metáforas

Los mitos dominantes en Estados Unidos no sólo son no-urbanos, a menudo son antiurbanos: la imagen de un Nuevo Mundo paradisíaco que se levanta contra la imagen de sofisticación y corrupción de Europa. Posteriormente, se desarrollaron valores antinómicos dentro del propio Nuevo Mundo, donde se enfrentaba un Oeste viril y democrático con un Este decadente y autocrático, idólatra de Mamón. Las metáforas espaciales dominantes del destino estadounidense, en particular en el siglo XIX, son el jardín, el Oeste, la frontera y la naturaleza salvaje. La ciudad, por el contrario, encarna las tentaciones e iniquidades del mundo. Los intelectuales, empezando con Jefferson, a pesar de provenir en gran medida de un entorno urbano, impusieron con insistencia el mito agrario en detrimento del mismo entorno que fomentó su propia erudición y elegancia. Por

cierto, los granjeros se mostraron complacidos. Para los estadounidenses ha llegado a ser casi un reflejo instintivo el ver la ciudad con los ojos del granjero o del intelectual: una Babilonia de maldad; atea, antipatriótica, impersonal y destructiva.

¿Qué ha sucedido con la imagen de la ciudad como la Nueva Jerusalén, con la idea de que la ciudad en su gloria y monumentalidad es un símbolo de la asociación del mundo y del cosmos? Hemos visto la importancia que en el Viejo Continente tiene la idea de la ciudad como símbolo de trascendencia. ¿Acaso nada de ello se transfirió al Nuevo Mundo? En realidad, la idea arraigó en Estados Unidos pero su crecimiento fue y continúa siendo obstaculizado por el ubicuo mito agrario. Las ciudades norteamericanas adquirieron la condición metropolitana y rasgos cosmopolitas en el siglo XIX, en tiempos en que no sólo el simbolismo trascendental de la ciudad, sino también el entusiasmo urbano desplegado por figuras del Siglo de las Luces tales como Voltaire, Adam Smith y Fichte, hacía tiempo que había sido enterrado en Europa. El romanticismo, que esbozó imágenes urbanas de horror gótico contra un fondo de paisajes rurales inundados de sol, reinaba entre los intelectuales. Sin embargo, los románticos estadounidenses mostraron un mayor respeto por los valores urbanos que sus homólogos europeos.

La visión urbana estadounidense debe mucho a ciertas fuentes de la Antigüedad, principalmente a la Biblia, aunque las obras de San Agustín, Dante y Bunyan fueron también influyentes. Para los puritanos, la ciudad era una metáfora de la comunidad ideal, la Nueva Jerusalén o Jerusalén Celestial. Como dijo John Winthrop, «debemos considerar que seremos como una ciudad en una colina; los ojos de todos se han posado sobre nosotros». No sólo la ciudad debía ser una comunidad modelo hacia la cual podían dirigirse los ojos del mundo; los puritanos querían que fuese una comunidad donde los santos pudieran juzgar a toda la humanidad; se construía no sólo para ser un ejemplo para el mundo, sino para ser una perspectiva del mundo.[1] Sin embargo, la ciudad de los puritanos no aspiraba a un simbolización cósmica, ni trataba de simular el orden geométrico o la pureza mineral de la Nueva Jerusalén del Apocalipsis. Las ciudades cósmicas de la Antigüedad compartían la misma fe

cósmica del campo, pero en las ciudades la fe adquiría una brillante visibilidad en la arquitectura monumental o a través de la celebración de ritos monárquicos o sacerdotales. Ésta no fue la ambición ni de los primeros puritanos ni de sus descendientes, fundadores de ciudades en el siglo XIX. Desde el principio, la «Ciudad en una Colina» de los puritanos compartió los valores de los granjeros y aceptó su cosmos. Estaba lejos de la mente del puritano convertir estos valores en estilos de vida urbanos o en diseños urbanos.

No obstante, es un error pensar que la imagen de la ciudad en Estados Unidos ha sido sistemáticamente mala. En el Nuevo Mundo, al igual que en Europa, la ciudad representaba los logros heroicos del hombre. No todos los intelectuales la han denunciado. Algunos poetas y estudiosos han alabado su vitalidad y creatividad. Además, la ciudad norteamericana ha tenido su momento de extravagante exuberancia, en particular a mediados del siglo XIX, cuando lugares como Cincinnati, Saint Louis o Chicago competían entre ellos para atraer colonos y crecían con una inusitada rapidez.[2]

Cualquiera que sea la imagen, las ciudades han desempeñado un papel esencial en el desarrollo de Estados Unidos, desde su fundación como nación. En verdad, citando al historiador Constance Green: «fue el temor a que las rivalidades comerciales de las ciudades-mercado de la costa oriental destruyeran los estados nuevos lo que condujo a la redacción de la Constitución federal y a la formación de la Unión federal».[3] Ya en el siglo XVII, emergían centros urbanos donde se intercambiaban no sólo bienes, sino también ideas. Tanto la Revolución misma como la creación de una Confederación de trece estados independientes vieron la luz en las ciudades de Norteamérica. Las ciudades eran entonces muy pequeñas y no constituían más del tres por ciento de la población total. En el siglo XIX, sin embargo, las poblaciones no rurales crecieron rápidamente. Fue sólo durante la década de 1810 que las poblaciones rurales y no rurales aumentaron a un ritmo comparable. En la década de 1880, el crecimiento de la población de las ciudades fue cuatro veces superior al del campo. La primacía urbana era especialmente impresionante en el Oeste donde la importancia económica y política de la ciudad tendió a oscurecer la preeminencia aún débilmente desarrollada del Estado. Por ejemplo, hacia 1880, Denver llegó a ser la metrópolis de una región mucho mayor que Colorado. Ninguna otra ciudad grande competía con ella en un radio de 800 kilómetros. Esa hegemonía demostraba que la clave del desarrollo de un país nuevo radicaba en la ciudad y no en el Estado.

Como objeto de lealtad, el Estado parece haber perdido importancia durante el período posterior a la guerra civil. Las dos causas principales fueron: la guerra civil misma, que elevó considerablemente la conciencia de nación en los habitantes de Estados Unidos; y el desarrollo del poder urbano que se produjo en las últimas décadas del siglo XIX. Los estadounidenses que habían alcanzado la mayoría de edad antes de la guerra civil se consideraban primero ciudadanos de un estado —Carolina del Sur, Massachussets u Ohio— y sólo en segundo lugar, ciudadanos de Estados Unidos. Durante las décadas de 1870 y 1880, vinieron a identificarse a sí mismos primero como norteamericanos y en segundo lugar como ciudadanos de Boston, Filadelfia o Cincinnati. Hay que recordar, sin embargo, que los habitantes de Charleston y de Chicago estuvieron desde el principio marcados por su ciudad. Hasta mediados del siglo XIX, Charleston fue, en esencia, Carolina del Sur, y un siglo más tarde los funcionarios estatales todavía tenían dificultades para persuadir a algunos charlestonianos de edad avanzada de que sus automóviles necesitaban tanto una licencia de conducir del estado de Carolina del Sur como la placa de matrícula de la ciudad de Charleston.[4]

A menudo, escritores de primera categoría han vertido desprecio sobre la ciudad. Es fácil citar comentarios como los de Hawthorne: «Cada medio siglo, todas las ciudades deberían ser sometidas a la purificación por el fuego o a la decadencia». O la denuncia de Whitman de que Nueva York y Brooklyn eran «una especie de Sáhara seco y plano». De hecho, la actitud de los poetas fue particularmente ambivalente. Whitman, por ejemplo, trató a veces a las ciudades como meros índices geográficos, aunque en sus mejores poemas son más bien visiones etéreas: «maravillas que fluyen». Manhattan casi siempre le parecía extrañamente evanescente: «con su delicado cendal, un cielo de nubes brinda un dosel a mi ciudad». Sus críticas estaban compensadas por los elogios. En un lugar, Nueva York y Brooklyn

podían ser comparadas con el Sáhara, pero en otro, el poeta cantaba el «esplendor, pintoresquismo; amplitud y vehemencia oceánicas de estas grandes ciudades» que, además, prometían una «vida sana y heroica» (*Democratic Vistas*). A diferencia de los poetas bucólicos, muchas veces Whitman alcanzó gran altura lírica cuando afirmaba la conexión del hombre con la naturaleza y la ciudad. Nueva York y su miríada de habitantes se situaban en la escala de los océanos y las mareas (*Specimen Days*). Hawthorne también vio una analogía entre la ciudad y la naturaleza: «La vida salvaje de las calles tiene quizás, para quien se ha embriagado completamente con ellas, un encanto inolvidable, como la vida del bosque o la pradera». Hasta Thoreau notó, de forma algo misteriosa, que «aunque la ciudad no es para mí más atractiva hoy que ayer, ahora veo menos diferencia entre una ciudad y alguno de los pantanos más lúgubres».[5]

El llamado «sueño americano» se compone de elementos profundamente ambivalentes e incluso contradictorios. No hay un lugar en ese sueño donde la dicotomía sea más evidente que en su deseo de combinar, durante el siglo XIX, las imágenes antitéticas de un imperio urbano y una nación agraria. Este lamento de Emerson, en 1844, tipifica una veta de profundo desasosiego en el pensamiento norteamericano: «Deseo para mis hijos, la fortaleza y la religiosidad del campo ... y de la ciudad, la desenvoltura y el refinamiento. Me doy cuenta con pesar de que no puedo tener ambas cosas». Sin embargo, Emerson procuró de forma persistente reconciliar la idea de civilización avanzada con la de naturaleza impoluta; imperio con vergel. Su utopía aspiraba a amalgamar los mejores elementos procedentes de mundos diversos. Sin embargo, era la ciudad más que la naturaleza la que asumía una posición simbólica central en su utopía mayor. Aún en su juventud, Emerson se dio cuenta de que las buenas gentes que vivían en los bosques de Connecticut no los valoraban; y que eran más bien los de la ciudad los que se embriagaban con la idea de vivir en el campo. Muchos años más tarde opinaba que el «chico de ciudad» tenía generalmente una «percepción más fina» que la del «dueño de parcelas boscosas». El impulso hacia la armonía del mundo rural y el urbano iba a venir del «Cosmopolita del Oeste» más que del «Buen Salvaje». La metáfora magistral para Emerson fue la Ciudad

del Oeste, que combinaba referentes urbanos y del Oeste. A diferencia de la exclusivista Ciudad en la Colina de los puritanos, la ciudad de Emerson era abierta: un lugar de igualdad radical y abundancia divina: «¡Oh Ciudad de Dios! Tus puertas están siempre abiertas, libres para todos los que vengan».

Tanto para los puritanos como para Emerson, el término «ciudad» significaba principalmente la cualidad de la comunidad humana; el marco físico tenía una importancia secundaria. La visión de Emerson acerca del marco físico era expansiva, de conformidad con la amplitud misma del Oeste. El vasto espacio disponible ofrecía oportunidades para el crecimiento no sólo de las fronteras de la ciudad, sino para diseñar a mayor escala sus componentes internos. Los viajes que realizaba para impartir conferencias le permitieron visitar numerosas ciudades nuevas del interior, muchas de las cuales se encontraban en rápido crecimiento. Quedó impresionado por Saint Louis, que ofrecía: «extensas plazas y un amplio espacio para crecer». Emerson alabó también los «magníficos» hoteles de Cincinnati y de Filadelfia y observó con placer los nobles edificios y amplios panoramas de Washington. La dilatada escala urbana le complacía por el modo en que podía reflejar a Estados Unidos. Cuando se quejó de las «miles de plazas interminables» no protestaba tanto contra la escala espacial, sino más bien por el fracaso del hombre para estar a la altura de esa escala.[6] Whitman también se enorgullecía del trabajo del hombre y aun así sentía que se quedaba corto. Su experiencia de Nueva York le hizo darse cuenta de «que no sólo la naturaleza es grande, con campos abiertos y aire libre ... sino que, en lo artificial, el trabajo del hombre es también igualmente grandioso». Así lo sentía Emerson y , sin embargo, permanecía una duda acuciante: «¿Hay aquí de verdad hombres dignos de llamarse hombres?»

Símbolos urbanos específicos

La ciudad misma puede ser un monumento: Persépolis, la Ciudad Circular de Bagdad, Palitana y Pekín son todas ellas monumentos. Su planta física, su geometría y su ordenamiento jerárquico de las

formas constituyen medios arquitectónicos para expresar un ideal del cosmos y de la sociedad. En Estados Unidos, Washington D.C. fue concebida para simbolizar un ideal. Pero no fue el cosmos, sino la imagen de la grandeza nacional lo que inspiró su fundación y diseño. El urbanista Pierre L'Enfant procuró crear una ciudad de gran belleza y magnificencia. Su plano de 1791 hacía hincapié en lo monumental y lo simbólico. Proyectó cinco grandes fuentes y tres magnos monumentos. Entre éstos, el primero debía ser una estatua ecuestre de Washington, en el cruce de los ejes provenientes del Capitolio y de la casa presidencial; el segundo era la Columna del Itinerario Naval, que debía levantarse en un espacio abierto frente al Potomac; y el tercero iba a ser una columna histórica desde la cual se podrían calcular las distancias a lugares de todo el continente.[7] Tan espléndidos motivos se concibieron anteriormente para glorificar a reyes despóticos. A menudo los historiadores han reflexionado sobre la ironía de utilizarlos para una nación fundada en principios democráticos, pero tamaña ironía aparentemente pasó inadvertida para los líderes de la joven república, embriagados de grandiosidad republicana. Ni siquiera Jefferson se opuso. Sus convicciones agrarias y democráticas no parecieron chocar con las ambiciones que abrigaba para la capital. En realidad, la escala urbana de Washington D.C. debe mucho a Jefferson: «Fue él quien designó a Benjamin Henry Latrobe, uno de los mayores arquitectos de su tiempo, como supervisor de los edificios públicos; fue él quien retuvo los servicios de Giuseppi Franzoni, un escultor italiano, para que trabajara en el Capitolio; fue él quien persuadió al Congreso para que destinara dinero para el progreso de la ciudad y gastara un tercio en diseñar la Avenida Pensilvania a la manera de un bulevar parisino».[8]

Washington es la excepción. La mayoría de las ciudades de Estados Unidos deben su morfología a la conveniencia del plano en cuadrícula y a la ventaja económica de haber crecido junto a las líneas del transporte. Las aspiraciones religiosas y cívicas toman forma visible como elementos arquitectónicos diferenciados en la escena urbana. Hasta el último cuarto del siglo XIX, incluso en las ciudades más importantes, las agujas de las iglesias fueron la característica prominente, si no dominante, del horizonte. La aguja de la Iglesia de la Trinidad dominaba el bajo Manhattan; no fue sino en la década del 1890 cuando los rascacielos levantados por encima de Wall Street amenazaron con ensombrecer la iglesia. Las casas de Dios eran tan numerosas en la ciudad de Nueva York que una sección entera, Brooklyn, llegó a ser conocida como el «distrito municipal de las iglesias». En la década del 1830, Cincinnati tenía veinticuatro iglesias, Filadelfia noventa y seis, y Nueva York cien: en cada caso la proporción era una casa de Dios por cada mil personas. James Fenimore Cooper escribió sobre las iglesias de Nueva York: «Vi más de una docena en proceso de construcción y es rara la calle de alguna magnitud que no tenga una».[9] Hasta la década de los cuarenta, las agujas de las iglesias dominaron la silueta de Charleston, e incluso en la segunda mitad del siglo XX, por todo Estados Unidos, constituyen a menudo el elemento arquitectónico más destacado de las comunidades menores.

Además de las iglesias, las ciudades norteamericanas poseen otro símbolo arquitectónico prominente para las aspiraciones no económicas del país: el « templo del gobierno». Los edificios gubernamentales han adquirido la forma de palacios públicos, con frecuencia construidos en el gran estilo romano-estadounidense. Por supuesto, Washington D.C. posee los más magníficos palacios públicos, aunque otros imponentes ejemplos se pueden encontrar en otras capitales estatales y hasta en algunas sedes de condados de proporciones muy modestas. Como lo han expresado dos historiadores de la arquitectura:

> En gran medida, los norteamericanos han expresado sus ansias de esplendor a través de estos palacios públicos. El que visita nuestras ciudades debe dirigirse a los edificios estatales, a las estafetas de correos y a los tribunales para encontrar los murales, las esculturas y los ornamentos que faltan en otras partes. Si no fuese por el mecenazgo gubernamental de las artes, aunque sea discontinuo y ocasional, nuestras comunidades estarían mucho más lejos de satisfacer la necesidad de símbolos de orgullo cívico y nacional, símbolos que el pueblo de una república exige —y el nuestro lo ha hecho— en igual medida que reyes y papas.[10]

Un símbolo urbano puede ser una estructura funcional como un puente, una construcción no utilitaria como el arco de Saint Louis

o una porción de tierra como el Boston Common, el antiguo parque de Boston. El puente es simultáneamente un artefacto utilitario y un símbolo de conexión o transición entre dos lugares o dos mundos. *Pons* es la raíz latina común para los vocablos puente y sacerdote. Quizás el más conocido de los puentes de Estados Unidos sea el puente de Brooklyn. Desde un principio concitó el interés público en mucha mayor medida que su sola función de facilitar el transporte podía explicar. Sus dimensiones físicas contribuyeron a la leyenda. Con una longitud de 490 metros y sostenido por una grácil malla de cables, el puente parecía desafiar la gravedad. Hasta la década de 1890, cuando los rascacielos comenzaron a elevarse en Manhattan, las torres góticas del puente dominaban la línea del horizonte. El puente fue intensamente utilizado desde el comienzo, y ello también ayudó a imponer su imagen en la conciencia pública. Cuando se inauguró oficialmente en 1883, las dos ciudades que unía tenían ya cerca de un millón de habitantes cada una. Las leyendas rodeaban al arquitecto John Roebling, que era un ingeniero-filósofo y un hegeliano. Vio en su trabajo la encarnación del ideal norteamericano del movimiento hacia el Oeste y de la unión Este-Oeste. No sorprende que el ferrocarril Union Pacific Railroad fuese saludado como el último eslabón en la ruta occidental hacia la India, que naciera con la visión de Cristóbal Colón; pero el puente de Brooklyn recibió una aclamación semejante. La ceremonia de inauguración fue un espectáculo público al que asistió el presidente de Estados Unidos y que tuvo por finalidad simbolizar la unión del pueblo con sus líderes, vinculados por el orgullo de un gran logro. Para muchos estadounidenses en 1883, el puente de Brooklyn demostró también que la nación había restañado las heridas de la guerra civil y había recobrado su curso verdadero, es decir, la dominación pacífica de la naturaleza. Las efusiones sobre la estructura no terminaron con el fin de las ceremonias. La transferencia del puente de Brooklyn de objeto a símbolo, continuó en las experiencias de la gente que lo utilizó o se movió en su ambiente, en la reacción de periodistas e historiadores de la arquitectura y en las obras de los fabricantes de mitos: pintores y poetas. En 1964, el puente de Brooklyn fue declarado Monumento Nacional.[11]

Un puente es un objeto que puede o no transformarse en un símbolo. Un monumento como el arco de Saint Louis está diseñado explícitamente como un símbolo, signo exterior de una gracia interior que, en este caso, estriba en el papel histórico de la ciudad como puerta hacia el Oeste. En 1933, ya existían planes para convertir el emplazamiento de la aldea original de Saint Louis en un parque, conmemorando la Compra de Louisiana que amplió la visión de Estados Unidos desde la frontera del río Mississippi hacia el Oeste, en dirección al Pacífico. El presidente Truman inauguró el lugar en 1950, pero no fue sino hasta 1965 que se completó el componente central del monumento: el Gateway Arch. Este esplendente arco cubierto de acero inoxidable surca el espacio en una grácil catenaria a una altura de 192 metros, es decir, 23 metros más arriba que el Monumento a Washington, como las guías turísticas y los residentes locales lo señalan con orgullo. El significado del arco deriva de la antigua tradición: al igual que la cúpula, simboliza el cielo; los sostenes guían la vista hacia la curva redonda en el ápice; al igual que el pórtico monumental que nos franquea el paso a la ciudad o al palacio, el arco, como un monarca, invita al viajero para que acceda a la tierra prometida. Históricamente, el viaje hacia las nuevas fronteras empezaba en Saint Louis. El comercio de la ciudad tuvo sus comienzos en el suministro de fusiles, sillas de montar, carromatos, herramientas, materiales de construcción, medicinas y vituallas para los que viajaban hacia el Oeste, y en el comercio de pieles que los habitantes de las montañas enviaban. Hoy en día, los empleados del centro instan gentilmente a los turistas a que prosigan al Oeste por los caminos de Santa Fe o de Oregón, y a que conozcan el medio ambiente —que no la dura vida— de sus antepasados. El monumento es gestionado por el Servicio Nacional de Parques, que cree necesario recordar al público que: «Puesto que el Gateway Arch es un Monumento Nacional similar en esplendor y dignidad a otros grandes monumentos, y ha llegado a ser un símbolo de Saint Louis, su uso en publicidad, folletos, dibujos humorísticos, etc., ha de realizarse con sobriedad». Al hacer uso del Arco, el usuario debe preguntarse: «¿Es el uso propuesto frívolo u ostentoso? ... ¿Está el Gateway Arch presentado a una escala proporcionada a la de otras

estructuras? No debe ser mostrado en subordinación a otras estructuras puesto que no sólo se trata de la característica física predominante del Monumento, sino que también constituye el rasgo dominante de la ciudad de Saint Louis».[12] Parece claro que, si bien no para los residentes locales, sí para todo el país, el símbolo por excelencia de Saint Louis no es un hito antiguo como el Puente de Eads o el Antiguo Juzgado, sino aquel arco que se eleva sin ningún fin utilitario.

El Gateway Arch está planeado específicamente para evocar un sentimiento histórico compartido por muchos. Su éxito depende no sólo de su valor como símbolo, sino también, aún en mayor medida, de su capacidad de despertar el interés del público por su singularidad y tamaño. Las áreas verdes de Washington D.C. contienen algunos de los monumentos más notables de la nación; fueron creados, de forma deliberada, como lugares sagrados. En contraste con estos símbolos ostentosos, cuyo éxito depende en cierta medida de su audacia y brillantez, Boston Common no debe su posición a ningún atributo físico intrínseco, sino a su capacidad de expresar y simbolizar sentimientos históricos genuinos de una parte significativa de la comunidad. Walter Firey ha mostrado claramente cómo el simbolismo espacial de Boston Common ha ejercido una influencia marcada en la organización ecológica del resto de la ciudad. Este parque es una extensión de 20 hectáreas de terreno encajado en el corazón de la zona comercial, a la que restringe considerablemente.

> En la mayoría de las ciudades las grandes tiendas son espaciosas. No así las de Boston, que con frecuencia se comprimen dentro de límites estrechos y se han visto forzadas a extenderse mediante tortuosas estructuras por los edificios traseros o adyacentes. El tráfico en el centro de Boston ha alcanzado literalmente el punto de saturación... La Asociación de Constructores de Caminos de Estados Unidos ha estimado que cada día se pierden 81.000 dólares en Boston, a causa de la lentitud del tráfico.[13]

Se han hecho muchas propuestas para aliviar la congestión, que han contemplado la construcción de una arteria a través del Common. Sin embargo, el motivo económico no ha podido competir con

los valores sentimentales que bostonianos y otras personas influyentes a través de todo el estado otorgan a esa parcela de tierra. El Common ha llegado a ser un objeto «sagrado» cuya integridad está protegida por varias garantías legales. La carta municipal prohíbe a Boston, a perpetuidad, deshacerse del Common o de cualquier parte de éste. Es más, la legislación estatal prohíbe a la ciudad edificar sobre el área del Common, excepto dentro de estrictos límites.

Ciudades: imágenes promocionales y apodos

Orgullo cívico y competitividad económica a menudo se combinan para añadir etiquetas, sobrenombres o lemas a las ciudades, con los que se pretende condensar su singular distinción. El sobrenombre puede complementar un símbolo visual: así Florencia es el Duomo o la Piazza della Signoria, pero también *la Fiorente.* Nueva York es su famosa silueta, y también la «Empire City» y varias docenas de otros apodos que compiten entre sí.

Las ciudades de Estados Unidos son excepcionalmente ricas en apodos. Esta exuberancia se debe a la competencia entre poblamientos relativamente nuevos que se sienten forzados a proclamar su individualidad y virtudes inigualables ante las pretensiones de sus rivales. Cámaras de Comercio, líderes y empresarios locales, periodistas y artistas, todos han procurado reforzar la reputación de su ciudad natal con alguna imagen llamativa. Las alabanzas se combinan ocasionalmente con las voces críticas de artistas y visitantes desilusionados que proceden de ciudades rivales. El resultado es una rica combinación de imágenes incompatibles. Aunque todas provengan de fuentes favorables, pueden producirse contradicciones e ironías imprevistas. Fort Worth, por ejemplo, es Ciudad Vaca, Ciudad Pantera o Arsenal de la Democracia. Por su parte, Nueva York es una mezcolanza de marbetes opuestos: Gran Manzana, Capital financiera de América, Ciudad de Vacaciones, Manicomio de Babilonia, Capital del Mundo y muchos otros. Los sobrenombres también cambian a medida que lo hace el carácter de la ciudad: así Chicago fue una vez la Ciudad Jardín, engendrando una imagen de

elegancia silvestre, lo que no estaba lejos de la verdad antes del gran incendio. Su crecimiento y prosperidad posteriores transformaron Chicago en la Ciudad Forzuda y la Capital del Crimen.

Lo abigarrado de los apodos adquiridos por las ciudades en el transcurso del tiempo es un vívido recordatorio de la complejidad de las metrópolis. En todo centro urbano de importancia existe una multiplicidad de intereses, cada uno de los cuales promueve un mote que convenga a sus propósitos. Esos rudimentarios epítetos muestran escasa relación con la pulida metáfora del poeta, pero pueden estar más cerca de la retórica del hombre de la calle. Joseph Kane y Gerard Alexander han compilado una lista de ciudades estadounidenses con sus lemas. Esta lista no pretende ser sistemática ni exhaustiva, pero es lo bastante informativa como para mostrar una geografía de marbetes urbanos para uso promocional.[14]

Aunque todas las grandes ciudades tengan varios sobrenombres y muchos de ellos se repitan con monótona regularidad, las diferencias regionales son claramente discernibles. Por ejemplo, de las cuatro ciudades que poseen el mayor número de apodos, Nueva York se jacta de su estatus mundial, Washington D.C., de su supremacía política; Chicago proyecta virilidad y San Francisco, elegancia. Las imágenes de Chicago y San Francisco revelan similitudes y diferencias dignas de mención. Ambas reivindican su posición geográfica al «Oeste». Chicago es la «Metrópolis del Oeste» y San Francisco «La Reina del Oeste». Ambas metrópolis reconocen la peculiaridad de su localización: Chicago es la «Ciudad del Lago» o la «Joya de las Praderas»; San Francisco es la «Ciudad de la Bahía» o la «Ciudad de las Cien Colinas». San Francisco reitera su cosmopolitismo y elegancia: «Ciudad Reina», «París de Norteamérica» o «Ciudad Cosmopolita». Por su parte, Chicago acentúa sus vínculos con la riqueza de la región y su centralidad dentro de la nación: es Cerdópolis, Granópolis, Centro del Comercio y El Centro Ferroviario más Grande del País. Aunque Chicago fue conocida como Ciudad Jardín y Joya de las Praderas, reflejando su anterior pretensión de refinamiento, la imagen de Chicago como un lugar intenso, donde se trabaja duro y las cosas se llevan a cabo, ha llegado a ser mucho más prominente. Chicago no tiene pretensiones especiales

de elegancia; en verdad, una Ciudad Forzuda no puede aspirar a ser al mismo tiempo la Ciudad Reina.

El contexto geográfico se refleja en el lema de la ciudad cuando ésta contiene rasgos especialmente distintivos y atractivos. Carlsbad, una pequeña localidad de Nuevo México, basa su único derecho a la fama en sus cuevas de piedra caliza: es la Ciudad de las Cavernas. Para las localidades grandes, el atributo topográfico tiene una importancia secundaria. Algunas ciudades rescatan la presencia de «la colina», «el lago», «el acantilado» o «la montaña». San Francisco es, por supuesto, la Ciudad de la Bahía y Houston la Ciudad del Pantano. No obstante, si la situación geográfica parece indeseable, simplemente se ignora. En la lista de apodos de ciudades estadounidenses de Kane y Alexander, la palabra «desierto» aparece sólo seis veces. Palm Springs e Indio, en California, son excepcionales porque realmente explotan su situación en el desierto. Indio se llama a sí misma la Maravillosa Tierra del Desierto o el Parque de Diversiones del Desierto del Sur de California. Palm Springs reclama ser el Mayor Centro Turístico del Desierto de Estados Unidos o el Oasis del Desierto. Si damos crédito a las imágenes que se atribuyen, las ciudades de los estados de Nevada y Arizona no tienen ningún problema de agua. Según la lista de Kane y Alexander, cada uno de esos estados tiene sólo una ciudad donde aparece la palabra «desierto», rodeada y casi perdida en una profusión de epítetos entusiastas. Las Vegas es el Broadway del Desierto. No hay alusión a ningún tipo de escasez, porque Las Vegas es también la Ciudad que lo tiene Todo para Todos Todo el Tiempo y el Lugar Bendecido por un Clima Ideal Todo el Año.

Los lemas de las ciudades reflejan y exageran los valores y mitos básicos de Estados Unidos. En una nación que está orgullosa de su poder industrial, no sorprende que muchos lugares busquen una identificación a través de sus industrias y productos. De este modo, encontraremos la Ciudad del Automóvil, de la Cerveza; de la Caja Registradora, de la Galleta Salada, de los Seguros y de los Zapatos, entre otras. Por otro lado, también existen (aunque en número menor que en el caso anterior) los epítetos botánicos y pastoriles como camelia, césped, roble, enramada, palma y sicomoro. La gran epope-

ya de la historia estadounidense es la migración hacia el oeste. En la lista de Kane y Alexander, no menos de 183 ciudades se jactan del título de «Puerta» o «Entrada». Las pocas que no utilizan «puerta» de forma específica, acentúan su carácter de corredores o rutas. Por ejemplo, la ciudad de Modesto en California, se anuncia como «La Ciudad que Está a Sólo Dos Horas de las Sierras o del Mar». Algunos de los pueblos más pequeños utilizan la palabra «puerta», aunque sólo para atraer la atención hacia un sitio turístico local o a un área de belleza panorámica. De este modo, Grand Portage (Minnesota), es la Puerta a la Isla Real del Parque Nacional. Hay nueve «Puertas del Oeste» y cuatro «Puertas del Sur», pero ninguna del norte o del este. Naturalmente, si se avanza lo bastante lejos en dirección al Oeste, se llega al Este. De ahí que San Francisco sea la Puerta al Lejano Oriente. Más allá de la Puerta Dorada está el Paraíso, como Hawaii se llama a sí misma. Pero el camino del imperio ya no apunta al Oeste. Un lugar como Titusville (Florida) apuesta por el futuro, arrogándose el derecho a ser la Puerta a las Galaxias.

Normalmente vemos las ciudades como centros de convergencia. Sin embargo, para los automovilistas que cruzan el continente, las ciudades no son necesariamente un destino; pueden ser meramente lugares para repostar combustible, comer o descansar durante la noche. Hasta los lugareños sienten orgullo en declarar que su ciudad natal es una «puerta», como si fuese un mero lugar de paso. Pero esta aparente muestra de modestia se ve neutralizada por el deseo de los ciudadanos de declarar su pueblo como si fuese, en algún sentido, el centro del mundo. Así, si bien existen 183 «puertas», hay por lo menos 240 variantes en donde la palabra «capital» aparece en el lema; y el número se multiplica aún más si incluimos las expresiones «eje», «tierra», «centro», «corazón», «cuna», «cruce», y «lugar de nacimiento». Muchas ciudades enfatizan tanto su centralidad —preeminencia que supuestamente deriva tanto de sus logros como de sus ventajas geográficas— como su posición de ser una puerta, con su inherente promesa de un futuro. De este modo, Saint Louis es tanto el Eje de la Navegación Interior de Estados Unidos como la Puerta del Oeste.

Imagenibilidad

La actitud promocional apunta a crear una imagen favorable y tiene poco respeto por la complejidad de la verdad. Pero para ser efectiva, la imagen debe tener alguna base real. Así, se hace que un rasgo sobresaliente represente al conjunto de la personalidad. Cuál será ese rasgo, como hemos visto, varía no sólo con las diferencias reales de las ciudades entre sí y en sí, sino también con los intereses privativos de aquellos grupos que desean atraer la atención del público hacia un atributo en particular. Un epíteto o un lema proporciona la imagen, pero no puede proyectar una imagen visual clara, aun cuando trate de ser descriptivo, como: Ciudad Jardín, Ciudad de los Puentes, Ciudad de los Ventarrones, Broadway del Desierto, etc. A menudo, las designaciones son más abstractas como en el caso de Ciudad Reina del Oeste. Con distinto enfoque pero idéntico objetivo, nos encontramos con las tentativas de capturar el carácter de un lugar mediante la especificidad de una imagen o de un panorama. De nuevo podemos señalar la eficacia de la silueta de rascacielos de Manhattan como símbolo de Nueva York. Anselm Strauss ha afirmado que, para establecer que una película se desarrolla en Nueva York, basta con que el famoso perfil de rascacielos aparezca durante un segundo en la pantalla.[15] Muchas ciudades europeas poseen símbolos visuales de parecido poder. Londres es reconocido fácilmente por cualquier vista de Picadilly Circus o del Parlamento junto al Támesis; París, por los quioscos de libros a orillas del Sena; Moscú, por la Plaza Roja en invierno. Las ciudades estadounidenses carecen de identidad visual. Las egregias excepciones de Nueva York, San Francisco o Nueva Orleans no hacen sino resaltar más, si cabe, lo visualmente anodino de la mayoría de las demás metrópolis. No obstante, hasta las ciudades pequeñas venden tarjetas postales, mostrando así su fe en el mérito que tiene su calle mayor, sus parques o sus monumentos. Las tarjetas postales muestran aquellos aspectos de la ciudad que se supone le dan prestigio. Ocasionalmente se muestra una escena típica callejera, pero más a menudo las tarjetas postales enfatizan los aspectos más sobresalientes, las partes capaces de capturar nuestra atención, es decir, las que poseen una gran *imagenibilidad*.

Las tarjetas postales nos dicen algo acerca de la imagenibilidad. Probablemente reflejan los valores de los empresarios locales. Hasta que el libro de Kevin Lynch *La Imagen de la Ciudad* apareció en 1960, poco se sabía acerca de los mapas mentales del habitante urbano. Lynch nos presenta la imagen pública de los distritos centrales de tres ciudades: Boston, Jersey City y Los Ángeles.[16] Para los propósitos del estudio, el público estuvo constituido por miembros de la clase profesional y empresarial. En Boston y Jersey City, la muestra examinada y entrevistada residía en el distrito central; en Los Ángeles, con tan pocos miembros de la clase media que vivan en la zona central, la muestra estuvo formada por personas que trabajaban en el centro, pero tenían sus hogares en otra parte. Cualquiera que conozca algo de estas ciudades, dirá probablemente que Boston tiene una personalidad visual bastante fuerte; que el centro de Los Ángeles muestra menos carácter y que Jersey City no posee ningún rasgo distintivo. Los residentes locales confirman esas impresiones. Sus percepciones son naturalmente más específicas: hasta Jersey City tiene más forma y estructura de lo que podría imaginar un visitante ocasional, y sin duda así ha de ser; de otro modo no sería habitable.

Para la mayoría de las personas que Lynch entrevistó, Boston es una ciudad histórica y más bien sucia, con lugares inconfundibles, edificios de ladrillo rojo y callejuelas sinuosas y complicadas. Las vistas favoritas son, en general, panoramas distantes que transmiten la sensación de agua y espacio. Los residentes tienen un concepto claro de la amplia estructura espacial de Boston, avalado por las nítidas orillas del río Charles y las calles paralelas en la zona de Back Bay, que hacia el este llevan al Boston Common y al distrito comercial. Más allá de la orilla del río, la ciudad parece perder precisión. La cuadrícula del barrio de Back Bay, un modelo bastante común de las ciudades de Estados Unidos, adquiere una visibilidad añadida en Boston por su contraste con el trazado irregular de otras partes de la ciudad. Los lugares que impresionan a la mayor parte de la gente como especialmente vívidos son el Common, el barrio Beacon Hill, el río Charles y la Avenida de la Commonwealth. Para muchos forman la médula de su imagen mental del Boston céntrico.

Jersey City, entrecruzada por vías férreas y carreteras elevadas, está situada entre las ciudades de Newark y Nueva York. La competencia ha debilitado sus funciones centrales. Parece más un lugar de paso que uno para quedarse a vivir. «A la acostumbrada falta de forma del espacio y a la heterogeneidad de la estructura que caracteriza a las áreas desmanteladas de cualquier ciudad estadounidense, se añade la confusión de un sistema de calles completamente desorganizado».[17] Sus residentes pueden pensar en algún que otro lugar característico: su mapa mental de la ciudad es fragmentario y muestra amplias áreas en blanco. A la pregunta sobre símbolos efectivos, la respuesta más común es indicar la silueta de Nueva York, a través del río, en vez de señalar algo situado en el interior de la ciudad. Una opinión típica es que Jersey es únicamente la periferia de otro lugar. Un habitante proclama que sus dos símbolos son, por un lado, la silueta de Nueva York, y por el otro, la vía elevada Pulaski Skyway, que se levanta en Newark. Los ciudadanos de Jersey parecen indiferentes a su marco físico. Las calles se ven tan semejantes entre sí que la elección de cuál utilizar se reduce al capricho, cuando ahorrar tiempo no es la consideración más importante.

Como foco metropolitano, el centro de Los Ángeles está lleno de significado y de actividad. Posee grandes e imponentes edificios y un sistema de calles bastante regular. La orientación regional en la metrópolis no parece demasiado difícil: montañas y colinas por un lado, el océano por el otro; además, hay regiones bien conocidas como el valle de San Fernando y Beverly Hills, grandes autopistas y bulevares y, finalmente, diferencias reconocibles en el estilo arquitectónico y en las estructuras que caracterizan a los sucesivos anillos de crecimiento de la ciudad. La singular vegetación otorga carácter al centro de Los Ángeles. Con todo, su imagen es menos nítida que la de Boston. Una razón es que el título «downtown» (área central y centro financiero de una metrópolis) se utiliza para el centro de Los Ángeles más bien por hábito y cortesía, puesto que varios otros polos urbanos compiten con él en intensidad y volumen de actividad comercial y financiera. La otra razón es que las actividades del centro están espacialmente extendidas y son cambiantes, con lo que se diluye su impacto. Pero Los Ángeles centro está lejos de ser otra Jer-

sey. Los mapas mentales de Los Ángeles son más precisos y detallados. Su imagen compuesta muestra una estructura que se concentra en la plaza Pershing, alojada en el ángulo de la L que forman dos avenidas llenas de tiendas: Broadway y la Calle Siete. Otros puntos prominentes son el Centro Cívico al final de Broadway y el nudo histórico de la Plaza Olvera. Se reconocen varios hitos arquitectónicos, pero sólo dos con algún detalle: el Edificio Richfield, en negro y dorado, y la cima piramidal del City Hall (edificio del ayuntamiento). El grado de apego al casco antiguo de Los Ángeles, especialmente a la diminuta Plaza Olvera, es tan fuerte como inesperado. A juzgar por las pocas entrevistas, es aún más fuerte que el apego de los bostonianos conservadores por todo lo que es antiguo en su ciudad. La gente de clase media entrevistada por Lynch trabaja en Los Ángeles pero no vive allí. Tienen una impresión vívida de sus distritos residenciales y, a medida que conducen en sus vehículos desde sus áreas de residencia, son conscientes de las calles, de las casas más elegantes y de los jardines llenos de flores, pero su sensibilidad a los ambientes urbanos disminuye a medida que se acercan al centro. De este modo, en el mapa mental de estos viajeros habituales, la parte central de Los Ángeles es una especie de isla visual rodeada de espacios indistintos. Una conclusión instructiva de este estudio es que la experiencia no aumenta necesariamente la reserva de imágenes urbanas de los automovilistas.[18] Tanto el viajero regular como el ocasional responden aproximadamente al mismo conjunto de indicadores visuales.

Imagen, experiencia y clase

El río Charles, un elemento visual tan importante para los bostonianos adinerados, es mencionado rara vez por los residentes de bajos ingresos del West End, aunque hagan un mayor uso de sus orillas. Merece la pena, por lo tanto, repetir que la imagen de la ciudad obtenida en el trabajo de Lynch proviene de una clase social determinada, y que la muestra representa a un grupo de adultos en edad activa. Es probable que la influencia de los miembros de esta clase

en la vida urbana sea superior a su fuerza numérica relativa. También parece probable que estén expuestos a una progresión mayor de vistas de la ciudad que los muy pobres, los muy ricos o las personas de ingresos medios pero de educación limitada. Y como adultos activos, su mundo es naturalmente mucho más amplio que el de los niños pequeños o el de los ancianos más débiles. Para apreciar la variedad de imágenes y actitudes urbanas en una gran ciudad hay que consultar obras que no operan dentro de los ordenados cánones de las ciencias sociales. *Division Street: America,* de Stud Terkel, es una de esas obras.[19] Turkel entrevistó de manera informal a personas de diversos estratos sociales de partes diferentes de Chicago: un taxista, un policía, una camarera, un maestro, un ama de casa, una monja, un sirviente doméstico, un limpiador de ventanas, un vicepresidente de empresa y una señora adinerada; en su mayor parte, personas que no acostumbran a expresar sus opiniones por escrito. No entrevistó a profesores universitarios ni a otros miembros de la clase de los escribas, ya que sus puntos de vista son relativamente abundantes y accesibles. Los entrevistados parecieron dispuestos a desahogarse con libertad frente a Terkel y su magnetófono. El resultado es un registro inmensamente rico de percepciones, actitudes y aspiraciones humanas en una metrópolis del medio oeste. De él podemos extraer una profusión de imágenes urbanas que, dada su fragmentación, desafía una clasificación superficial.

En toda gran metrópolis, las personas de distintos ingresos y posición social viven en partes separadas de la ciudad. El rico muy raramente verá los barrios más pobres, excepto quizás en una de esas visitas a las barriadas que se hacen en limusinas climatizadas. Puede tener un mapa mental claro de la ciudad, pero su conocimiento es en gran parte abstracto. Conoce íntimamente sus propias áreas residenciales: el rico está tan aislado por su riqueza en recintos exclusivos como lo está el pobre en barrios bajos o guetos étnicos. Fuera de sus propios barrios, los pobres conocen poco de la metrópolis: son los aldeanos urbanos, que deben soportar muchos de los males de la ciudad sin gozar plenamente de los servicios que compensan dichos males. El pobre, sin embargo, puede adquirir «subrepticiamente» una experiencia del mundo exterior. Por ejemplo, cuando

enferma y lo llevan a un lejano hospital gratuito o de bajo coste; o cuando entra en conflicto con la ley y debe cumplir su condena en un reformatorio o cárcel distantes. Así, el pobre llega a conocer lugares extraños que parecen amenazantes aun cuando el propósito de la institución, como en el caso del hospital, sea benigno. Un resultado de estos alarmantes viajes involuntarios al mundo exterior puede ser la toma de conciencia de la identidad del propio vecindario. En su rutina diaria como criadas, las mujeres pobres conocen las áreas residenciales opulentas, y obtienen así una perspectiva del mundo de la riqueza muy diferente de la de sus empleadores. En contraste con las viviendas de la clase baja, el frente y la parte trasera de las residencias burguesas se diferencian palmariamente. El frente tiende a ser ordenado y formal; la parte trasera, menos atractiva. Los que son «adultos sociales» entran a la casa por el frente, mientras los socialmente marginales —personal doméstico, repartidores, niños— lo hacen por atrás. En el mundo de los negocios donde se mueven las clases media y alta, los porteros y las mujeres de la limpieza trabajan en ambientes que difieren apreciablemente del que habitan los ejecutivos o su séquito de ayudantes de trajes bien planchados. Los trabajadores uniformados están al tanto de las puertas pequeñas que llevan a los sectores traseros de los edificios comerciales, ven y huelen las «entrañas» del edificio reveladas en sótanos y salas de calderas; ellos conocen bien el vil sistema de transporte que traslada sucios equipos de limpieza, grandes accesorios y a ellos mismos.[20]

El norteamericano blanco de clase alta o media alta vive en suburbios frondosos y trabaja en las torres de vidrio y acero del centro. La ruta por la cual transita diariamente es una autopista o calle que cruza los mejores sectores residenciales y zonas comerciales. El carácter social de aquellas partes de la ciudad que él experimenta personalmente —por estar conectadas por los nudos urbanos y rutas de conexión por donde se mueve— es esencialmente homogéneo. Los viajes de negocios lo llevan a otras ciudades, pero los lugares que visita tienen el mismo carácter físico y social. Las vacaciones en Europa lo conducen a ambientes urbanos diferentes, pero sólo superficialmente, pues continúa circulando dentro el mismo estrato socioeconómico. La verdadera novedad es chocante, incluso dolorosa; las vacaciones agradables combinan la seguridad de lo acostumbrado con unas pocas muestras de aventura. Y esto que ocurre con los adinerados, probablemente también ocurre con las menos opulentas clases media y media baja: sus experiencias de la ciudad están vinculadas a lugares físicamente distintivos, pero que tienden a ocupar una posición social análoga. El descenso a barrios inferiores ocurre en forma de visitas poco frecuentes, destinadas a adquirir alimentos especiales o a comer en restaurantes étnicos. El énfasis está aquí en la estrechísima gama de experiencias urbanas que tiene la mayoría de los habitantes de la ciudad. Cuando una familia se cambia a otra ciudad, generalmente hay un período breve de exploración cuyo propósito es orientarse en el gran escenario para localizar dónde se hacen las compras y decidir cuáles son los caminos más cortos y agradables entre la casa y los lugares de trabajo. Pero pronto se establecerá una rutina que se desviará muy poco de una semana a la siguiente.

Es posible que, comparado con el muy rico o el muy pobre, un miembro de la clase media profesional —un médico, un abogado o un periodista— tenga mayores oportunidades de entrar en contacto con un amplio abanico de ambientes y culturas. William Stringfellow notó con sorpresa esta inesperada ventaja de la libertad cuando, como joven graduado de la Escuela de Derecho de Harvard, se fue a vivir a Harlem para trabajar como abogado y participar en la política local y también, como seglar, en la iglesia parroquial. Como hombre blanco cultivado, vivía en el barrio bajo sin sentirse atado al ambiente. En un barrio acomodado, se podría haber sometido a las costumbres o convenciones locales, pero en Harlem era libre y capaz de traspasar las barreras que separaban a la gente. En el transcurso de un día, Stringfellow podía pasar la mañana con un adicto en el juzgado, comer después con un profesor de derecho de la Universidad de Columbia, «entrevistar clientes en la Calle 100 por la tarde, tomar un aperitivo con líderes de la comunidad de Harlem en la Frank's Chop House de la Calle 125, cenar con religiosos o feligreses amigos en un restaurante del centro, detenerme a charlar con estudiantes de derecho o con seminaristas, o pasar la noche conversando con amigos de la comunidad de Harlem». O quizá «volvería a mi piso para leer o escribir; o, más frecuentemente, trabajar un poco

más para rehabilitar el lugar, salir a comprar el *Times* y encontrarme con gente en la calle».[21]

Un estudio de St. Clair Drake y Horace Cayton en el gueto negro de Chicago muestra que los «*upper shadies*» (negros acomodados) también tienen un amplísimo espectro de estilos de vida. Los *upper shadies* son negros adinerados que han adquirido su riqueza y la correspondiente posición social en su comunidad por medios ilegales, por ejemplo, dirigiendo pandillas que controlan la lotería o los juegos de azar. También crean negocios legales en el gueto: por un lado, como tapadera, y por el otro, para ganar aceptación entre los ciudadanos respetables. Siendo negros y, por lo tanto, rechazados por la comunidad blanca, los *upper shadies* pueden identificarse emocionalmente con los pobres del gueto, quienes los reconocen como *Race Men*, es decir, partidarios de la causa negra. Por ser *shadies*, están familiarizados con el mundo clandestino. Por ser adinerados, llevan la típica vida de los ricos, participando en rituales sociales como la asistencia a cenas de gala, la frecuentación del hipódromo o la equitación. A los *upper shadies* les gusta viajar y están yendo y viniendo entre Chicago y Nueva York. Visitan amigos en la Costa Oeste; tienen casas de veraneo en el lago Michigan o en el norte de Illinois y van de vacaciones a Europa. De este modo, viven y trabajan en una gran variedad de entornos y pueden trasponer muchas barreras sociales. Sólo las barreras raciales, en el período anterior a la segunda guerra mundial, pudieron limitar su movilidad.[22]

El vecindario urbano

RECONOCIMIENTO

«Vecindario» y «comunidad» son conceptos caros a los planificadores y asistentes sociales. Proporcionan un marco para sistematizar la compleja ecología humana de la ciudad en unidades manejables; representan también ideales sociales que se sostienen en la idea de que la salud de la sociedad depende de la frecuencia con la que se realizan actos de buena vecindad y del sentido de pertenencia comuni-

taria. Sin embargo, Suzanne Keller ha mostrado que el concepto de vecindario no es en absoluto sencillo.[23] La idea de vecindario que tiene el planificador rara vez coincide con la que abriga el residente. Un distrito bien definido por sus características físicas y que figura con un nombre prominente en el plano de la ciudad puede no ser real para las personas locales. Las palabras «vecindario» y «distrito» tienden a evocar en la mente de los foráneos imágenes de formas geométricas simples cuando, de hecho, las conexiones de los actos de vecindad que definen al «vecindario» pueden ser muy complejas y variar de un grupo pequeño a otro grupo pequeño, aunque vivan en estrecha proximidad. Además, la extensión *percibida* de un vecindario puede no corresponderse con la intensa red de contactos vecinales existentes. «Vecindario» parecería ser un constructo de la mente que no resulta esencial en la vida comunitaria; su reconocimiento y aceptación dependen del conocimiento del mundo exterior. Esta paradoja puede expresarse de otra manera: los residentes de un vecindario real no reconocen la extensión y singularidad de su propia área a menos que tengan alguna experiencia de las áreas contiguas; pero cuanto más conozcan y se expongan al mundo exterior, menos involucrados estarán en la vida de su propio mundo, de su vecindario y, por tal razón, menos será de hecho un vecindario.

Los barrios distintivos tienen deslindes bien definidos que tienden a separarlos de la corriente principal de la vida urbana. Se encuentran aislados por razones económicas, sociales y culturales. Así, los distritos de los muy ricos y de los muy pobres, los barrios exclusivos y las barriadas pobres, y los guetos raciales y de inmigrantes se destacan con nitidez en el mosaico urbano. Sin embargo, los residentes de tales lugares no reconocen su singularidad en la misma medida. El muy rico está bien enterado de los límites que definen su mundo: «Entre nosotros nos entendemos». La clase media suburbana puede ser aún más protectora de su integridad territorial, porque su mundo, en comparación con el del rico establecido, es más vulnerable a la invasión de intrusos «con ínfulas». Los residentes de color de los guetos están obligados a desarrollar una conciencia del terreno propio dada la inequívoca hostilidad que encuentran más allá de sus confines. Por otro lado, los habitantes de barrios bajos o guetos blan-

cos (los barrios de inmigrantes europeos recientes, por ejemplo) pueden mostrar poca comprensión respecto al hecho de que viven en distritos que poseen características especiales y contornos definibles. Examinemos estas generalizaciones más de cerca.

Beacon Hill es un famoso barrio de la clase alta de Boston. Desde hace mucho tiempo ha sido un mundo en sí mismo, separado de sus áreas contiguas por tradición, cultura, posición social y poder económico. Es profundamente consciente de su propia distinción, una pretensión ampliamente aceptada por los que le son foráneos. En cuanto a conciencia de sí mismo, en el sentido de ser una comunidad cimentada en la cultura y la tradición, Beacon Hill podría tal vez homologarse a ciertos barrios étnicos. Sin embargo, las diferencias psicológicas son muy grandes, ya que mientras uno busca el aislamiento por su presunción de superioridad, el otro considera que el aislamiento es la mejor manera de enfrentar las amenazas externas. Las nuevas comunidades suburbanas de clase media tratan de adquirir algo de la exclusividad de Beacon Hill; pero desprovistas del respaldo de la historia y de la tradición, dependen de barreras económicas o de muros de prejuicio racial para mantener fuera a los elementos indeseables. No obstante, Beacon Hill empezó como un suburbio. Después de la Revolución, las familias de la clase alta se fueron al entonces rural y apartado distrito de Beacon Hill. Además, el barrio no creció espontáneamente, sino que fue planificado para ser un barrio de moda para personas de categoría social y medios económicos. Durante un siglo y medio fue capaz de mantener su condición, a pesar de que junto a él apareciera un barrio de clase obrera, el West End, que acogía a sucesivas oleadas de inmigrantes pobres. La barrera que Beacon Hill levantó a su alrededor no fue puramente económica: parientes pobres y estudiantes indigentes cuyo origen social era el adecuado podían vivir allí, pero ni establecimientos comerciales opulentos ni exclusivas urbanizaciones eran bienvenidos. Con el tiempo, Beacon Hill ha llegado a ser mucho más que una parte del patrimonio inmobiliario; es el símbolo de un mundo apacible que habla en voz baja e intimidante, de rancios abolengos, residentes distinguidos, viejos solares familiares, antigüedades locales y venerables tradiciones vecinales. El hecho de que Beacon Hill, en la mitad del siglo XX, pueda continuar atrayendo y reteniendo a ciertas familias de la clase alta que de otro modo no vivirían allí constituye un símbolo poderoso. Muchas casas de Beacon Hill pertenecieron a personas famosas y llevan sus nombres. Estas moradas están impregnadas por la fantasmal presencia de un pasado ilustre y pueden conferir prestigio instantáneo a las personas que hoy viven en ellas.

Los vecinos de Beacon Hill son agudamente conscientes de la identidad del barrio. El lugar tiene una rica herencia literaria y algo de esta energía retórica parece haberse canalizado en la producción de panfletos. Los residentes del viejo barrio han alabado, en una profusión de artículos y publicaciones, el encanto y carácter sagrado del lugar. Las comunidades más nuevas desearían anunciarse a sí mismas de modo similar, pero como carecen de esa confianza que sólo puede engendrar la legitimidad histórica, sus voces tienden a ser algo estridentes. El contexto histórico en Beacon Hill no es sólo un hecho objetivo que cualquier estudioso puede develar, sino que está vivo en la mente de los convecinos. Dos tipos de organizaciones, formales e informales, contribuyen a la solidaridad del vecindario. Formalmente, la Asociación de Beacon Hill existe para representar los intereses particulares de los residentes en general. Su objetivo declarado es «evitar que negocios o condiciones de vida indeseables afecten al distrito». Formada el 5 de diciembre de 1922, la existencia de la Asociación sugiere que los medios informales para mantener el carácter del barrio no habían sido adecuados. Sin embargo, son las organizaciones informales las que dan vitalidad al vecindario. En Beacon Hill, giran alrededor de vínculos sociales y de parentesco. Ciertas ceremonias anuales en la colina tienen una naturaleza menos íntima y rutinaria. La ceremonia principal acontece en Nochebuena y consiste en cantar villancicos y encender velas, una antigua costumbre que habiendo decaído durante la guerra civil fue revivida en el siglo XX. Finalmente, la ceremonia atrajo a toda la ciudad y son millares las personas ajenas al barrio que acuden en Nochebuena para observar y participar en ella. En 1939, unas 75.000 personas cantaron villancicos y casi todas las viviendas del barrio exhibían velas encendidas. Estas celebraciones contribuyeron a acen-

tuar la autoconciencia local y enriquecieron la imagen pública del vecindario.[24]

Beacon Hill es un ejemplo de un lugar donde tanto el residente como el foráneo tienden a estar de acuerdo en su carácter y límites esenciales. El residente desempeña fácilmente el papel de observador pasajero que percibe el distrito desde su conocimiento del mundo exterior. Detrás de la imagen, está la realidad del barrio en su continuidad histórica, sello cultural y organización formal e informal. Pocos distritos urbanos constituyen comunidades como lo es Beacon Hill en muchos sentidos. Normalmente, las imágenes internas y externas no coinciden: el área que el residente percibe como barrio a menudo es sólo una fracción de lo que el foráneo percibe como un espacio social homogéneo. En un estudio del oeste de Filadelfia, los investigadores descubrieron que el nombre del área que le era familiar a los asistentes sociales y a los informantes, no era muy conocido por sus habitantes, la mayoría de los cuales (70 por ciento) consideraba que su área era sólo una parte del oeste de Filadelfia. La falta de prestigio del nombre quizá haya sido un factor para esta negación. En un área racialmente mezclada de una misma ciudad, los habitantes de un distrito quizás adopten el nombre del distrito adyacente, si éste tiene mayor prestigio.[25] El concepto de vecindario parece ser también una idea espacial vaga para los residentes de otra ciudad más sureña. Menos del diez por ciento de los entrevistados consideró que «esta parte de la ciudad» tuviese «deslindes o límites de cualquier clase». Sin embargo, el 29 por ciento de ellos pudo dar un nombre al vecindario en respuesta a la pregunta: «¿Si usted conoce a alguien que reside en otra parte de Greensboro y esta persona le pregunta dónde vive, qué le dice usted?» Una misma proporción respondió sólo dando el nombre de su calle, pero cuando se les insistió en que dieran una designación al vecindario, lo hicieron.[26]

El West End de Boston ilustra la naturaleza multifacética y a menudo ambigua del concepto de vecindario. El West End era un distrito de clase obrera italo-estadounidense de primera y segunda generación, mezclada con elementos irlandeses y judíos que alguna vez predominaron en el área. Antes de su destrucción a causa de un programa federal de renovación, el West End, tanto por sus características

físicas como por el estilo de vida de sus habitantes, servía de pintoresco contraste a su aristocrático vecino, Beacon Hill. Desde los puntos de vista económico, sociológico y cultural, Beacon Hill y West End son vecindarios claramente definidos. Pero mientras los habitantes de Beacon Hill se muestran sumamente conscientes de su propia cultura y geografía, esto no ocurría en el West End. Los observadores profesionales de la realidad del West End llegan a conclusiones que a primera vista parecen contradictorias. Fried y Gleicher dicen que «la conciencia del West End como *región local*, como área cuya identidad espacial va más allá de las relaciones sociales en juego (aunque pueda incluirlas), es generalizada». A la pregunta: «¿Piensa usted que su hogar en el West End forma parte de un vecindario?», el 81 por ciento de los entrevistados contestaron afirmativamente.[27] En cambio, Herbert J. Gans señala que «el concepto del West End como vecindario era extraño para sus propios habitantes. Aunque el área había sido durante largo tiempo conocida como el West End, sus residentes la dividían en numerosas *subáreas*, en la medida en que los habitantes de ciertas calles tenían motivos u oportunidad para utilizar otras».[28] Los residentes de este distrito de clase obrera nunca utilizaban el término «vecindario». Hasta el momento en que se vieron amenazados con el desalojo para que el distrito se pudiera renovar, el West End como vecindario no tenía importancia para ellos. No tenían interés en él, ni como unidad física ni como entidad social. Rara vez sus comentarios estaban teñidos de emoción. No obstante, la inminencia de la reurbanización hizo que muchos adquirieran conciencia de la existencia del West End como una entidad espacial y cultural, aunque fueron pocos los que protestaron por su destrucción. Algunos se sintieron seguros, hasta el final, de que a pesar de que el West End estaba siendo demolido, su calle no sería tocada.[29]

EXPERIENCIA ESPACIAL: INTENSIDAD E INTERÉS

Estas visiones aparentemente opuestas con respecto a la conciencia de vecindario del habitante del West End, pueden reconciliarse si tenemos en cuenta la intensidad de la experiencia espacial y el inte-

rés por el lugar. El propietario de clase media tiene una experiencia íntima de su residencia. Al mismo tiempo, tiene un interés abstracto pero intenso en su vecindario, como una porción del patrimonio inmobiliario urbano, cuya calidad afecta directamente al valor de su vivienda en el mercado. Más allá de las consideraciones económicas, el propietario valora el vecindario y defenderá su integridad porque representa el estilo de vida que le apetece. El artista o el intelectual, al igual que el propietario de clase media, se da cuenta cabalmente de la calidad especial de su distrito y lo defenderá contra cualquier invasión. Sin embargo, es probable que no posea muchas propiedades y será más propenso a conceder valor a su barrio por razones estéticas y sentimentales. Herbert Gans observó que, en la campaña para salvar el West End, los italo-estadounidenses participantes estuvieron limitados a un puñado de artistas e intelectuales.[30] Aunque artistas y escritores compartieran muchas actividades con sus homólogos en edad y sus parientes en el West End, sus talentos y carreras les separaban psicológicamente de ellos. Porque conocían la existencia de un mundo exterior más amplio, podían ver el West End en su totalidad y, a la vez, valorar sus rasgos distintivos.

La gran mayoría de los habitantes del West End pertenece a la clase obrera. Su conciencia de barrio parece estar formada por zonas concéntricas, destacadas en grados variables por el tipo e intensidad de la experiencia que tienen de ellas. El núcleo de esa conciencia se centra en la casa, la calle o un segmento de la calle. Dentro de este pequeño rincón, la clase obrera del West End socializa, de manera informal y con gran frecuencia, lo que genera con el tiempo un gran afecto por el lugar, cuya calidez rara vez se ve en las comunidades de clase media. Aparte del apego a su hogar, las personas de clase obrera pueden identificarse fuertemente con otros lugares, generalmente cercanos a su casa. Estos pueden ser sus lugares de recreo favoritos, bares locales y, posiblemente, las sedes de instituciones sociales y educativas. Este sentimiento no es romántico ni se expresa en palabras, pero es genuino y hondo en esas áreas de límites imprecisos y la red de cortas rutas que las interconectan. Por el contrario, las personas de la clase media urbana son sumamente selectivas en el uso del espacio, y las áreas que les son familiares están muy alejadas.

Otra diferencia es que su concepto de hogar tiene límites definidos, mientras que, para una persona de clase media, esos límites pueden extenderse a un jardín por el cual paga impuestos, más allá del cual el espacio es impersonal. Tan pronto como pisa la calle, está en una arena pública por la que siente muy poca sensación de pertenencia. En cambio, para un hombre de clase obrera, la divisoria entre su morada y los alrededores inmediatos es permeable. Todas las conexiones entre vivienda y entorno como, por ejemplo, ventanas abiertas, ventanas cerradas, zaguanes, y hasta las paredes y los suelos, constituyen un puente entre el interior y el exterior. Un observador comenta:

> La vida social tiene un flujo casi continuo entre el piso y la calle: a los niños se los manda a jugar a la calle, las mujeres se asoman a las ventanas para observar la actividad de la calle o tomar parte en ella, las mujeres «salen a la calle» a hablar con las amigas; al anochecer, hombres y chicos se encuentran en las esquinas, y por la noche, cuando hace calor, las familias se sientan en los peldaños de las escaleras a charlar con sus vecinos.[31]

En el West End de Boston, el territorio está delimitado de forma diferente para personas diferentes. Para la mayoría de los residentes, el territorio propio es bastante pequeño. Los límites entre la unidad de vivienda y la calle pueden ser sumamente permeables pero pocas personas se atreverían a incluir una gran cantidad de propiedad pública dentro de su espacio privado. La calle es la unidad aceptada dentro de la conciencia de vecindario. Los políticos reconocen este hecho, porque en sus campañas electorales muchas veces adaptan su discurso para invocar los intereses de cada calle. Resulta instructivo hacer notar que el tamaño percibido del vecindario guarda poca relación con la extensión de la red de familias y amigos que caracteriza al West End. La conclusión podría ser que, aunque la conciencia de lugar esté marcadamente influida por la disponibilidad de vínculos interpersonales y por el grado de satisfacción que se obtiene de ellos, no depende enteramente de la red social.

El vecindario es el lugar en donde uno *se siente como en casa.* En un sentido más abstracto, es el lugar que uno conoce bastante bien,

sea por experiencia directa o de oídas. La mayoría de sus residentes dicen estar familiarizados con gran parte o con casi la totalidad del West End; y muchos conocen las áreas contiguas. Una cuarta parte de las personas entrevistadas dijeron estar familiarizadas con algún sector lejano de Boston. En otras palabras, muchos residentes saben de la existencia de un mundo interior del West End que está rodeado por un mundo exterior algo hostil. No debemos esperar que los habitantes del West End sean capaces de reconocer los deslindes en el mapa, ni que sus mundos interiores se asemejen entre sí. Han experimentado ciertas diferencias entre su mundo y lo que hay más allá, y la percepción de esas diferencias se ve intensificada por su intuición de que el mundo exterior no sólo es rico, poderoso, frío y solitario, sino también amenazante. A mediados de los años cincuenta ese vago sentido de amenaza se volvió realidad cuando se anunciaron los planes de reurbanización. Por un tiempo, los residentes del vecindario llegaron a ser completamente conscientes del carácter extraordinario de su distrito, pero —como ya hemos comentado— a excepción de unos pocos intelectuales y artistas, su interés por la supervivencia del West End fue apenas suficiente para generar un puñado de protestas desorganizadas.

SATISFACCIÓN CON EL VECINDARIO

En general, la gente está satisfecha con el área donde reside. Para los que han vivido en un mismo lugar durante muchos años, familiarización significa aceptación e incluso afecto. Los recién llegados son más proclives a expresar descontento. Por otro lado, la gente puede expresar satisfacción por su nuevo vecindario en contraposición con sus sentimientos verdaderos, porque les resulta difícil admitir que al mudarse buscando una ventaja económica hayan terminado, de hecho, haciendo el ridículo. Las personas de ingresos altos expresan su satisfacción más a menudo, lo que no debe sorprender ya que ellos están donde están por elección y, además, disponen de los medios para mejorar la calidad del barrio. Las personas de situación menos desahogada muestran un entusiasmo menor: sus razones de por qué

les gusta su área tienden a ser generales y abstractas, mientras que las que dan para explicar su malestar por ella son más específicas y concretas. Satisfacción resulta ser una palabra bastante débil: puede significar apenas una ausencia de molestias persistentes.

A menudo es difícil saber cómo interpretar «gustar» o «sentirse vinculado» cuando la información se recibe verbalmente. Que a uno le guste un distrito no compromete necesariamente a una persona a permanecer allí, ni siquiera a utilizar de forma predominante sus instalaciones y servicios. Keller escribe:

> En un área de Filadelfia de diversidad étnica, tanto los blancos como los negros valoraban el lugar por la limpieza, el silencio, la ubicación conveniente, el buen mantenimiento de las propiedades e incluso la amabilidad de la gente. Sin embargo, los residentes blancos hacían sus compras y actividades de esparcimiento fuera del barrio, y se negaban a participar en la única organización de la comunidad, permaneciendo así físicamente en el área, pero no en espíritu.[32]

Satisfacción no significa apego intenso. En el estudio de áreas residenciales del oeste Filadelfia, la mayor parte de los entrevistados consideraba su área como un lugar «bastante bueno» para vivir, pero por lo menos tres cuartas partes podían imaginarse capaces de vivir en otro sitio. El 75 por ciento de los residentes del West End de Boston, antes de su reurbanización, declaró que el barrio le gustaba o que le gustaba mucho, y un sustancial 71 por ciento dijo que el West End era su verdadero hogar. Sin embargo, para un grupo numeroso, pareciera que, como hogar, el barrio representaba apenas una base satisfactoria desde donde salir al mundo exterior y regresar. Por cierto, muchos mostraron una mayor apreciación por la accesibilidad del hogar a otros lugares, que por el hogar mismo.[33] A pesar de atestiguar su agrado por el vecindario, incluso por sus densamente erigidas viviendas, o la cercanía visual y auditiva de otras personas, muchos residentes del West End indicaron que se mudarían con gusto a una casa nueva en los suburbios con dos condiciones: que el suburbio fuera uno de los más antiguos que se encuentran alrededor de Boston, y que pudieran mudarse todos juntos y mantener así los vínculos y el clima social establecidos.

Los habitantes de las ciudades dan más valor a la calidad del vecindario que a las comodidades que ofrece la ciudad o la calidad de su hogar. En un estudio de dos ciudades del sur (Durham y Greensboro, Carolina del Norte), los investigadores encontraron que la gran mayoría de los residentes, tanto de barrios del centro como de los periféricos y de grupos de altos o bajos ingresos, expresaba satisfacción por su ciudad como lugar para vivir; y que sus actitudes hacia la ciudad tendían a reflejar sus actitudes hacia el vecindario. No obstante, dichas personas se mostraban más proclives a dar una opinión acerca de su vecindario, y esa opinión resultaba mucho más crítica que la que expresaban con respecto al entorno general de la ciudad. Cuando la discusión se centró en la ciudad, los residentes mostraron mucho interés por las carreteras y las calles, y por la circulación. Sin embargo, cuando tuvieron que escoger entre «un vecindario muy bueno pero situado en un lugar poco conveniente» y «un vecindario menos deseable pero bien situado», los residentes se manifestaron tres a uno a favor del buen vecindario: la accesibilidad a otras partes de la ciudad importaba menos. Tanto en Greensboro como en Durham, los vecinos dieron mayor valor al vecindario que a la casa. Cuando la elección estuvo entre «una casa muy buena en un vecindario no muy deseable» y «una casa poco deseable en un buen vecindario», la proporción de entrevistados que se mostró favorable al vecindario sobre la casa fue de seis a uno.[34] Los residentes de clase media querían una buena casa pero la mayoría hubiese aceptado una de menor calidad si podía obtener una ventaja real, además del prestigio de formar parte de un buen barrio. Las personas de clase obrera atribuyeron también mayor importancia al vecindario que a la vivienda, pero por razones algo diferentes. En primer lugar, las personas de bajos ingresos que trabajan, rara vez gozan de la opción de escoger entre «una casa muy buena» y una «menos deseable». También mostraron menor interés en los suburbios como símbolo de estatus del que mostraron los miembros de la clase media baja, quienes se esforzaban conscientemente por progresar socialmente. La medición de preferencias de la clase obrera requiere de una escala negativa capaz de expresar grados relativos de insatisfacción. Para la clase obrera, el descontento con la vivienda no significa necesariamente descontento con el barrio. Por ejemplo, la mitad de los inmigrantes de Puerto Rico en la ciudad de Nueva York estaba insatisfecha con su vivienda, pero sólo un 26 por ciento de ellos estaba descontento de su vecindario.[35] Esta actitud resulta compatible con una tendencia que se observa a menudo entre personas de clase obrera: no restringen su vida social a sus viviendas inmediatas, como tienden a hacerlo las personas de clase media, ni diferencian espacios públicos y privados de una manera tan marcada.

La satisfacción con el barrio depende más de la satisfacción con los vecinos —su simpatía y respetabilidad— que de las características físicas del área de residencia. Las quejas acerca de viviendas inadecuadas o calles peligrosas a menudo resultan ser quejas que se refieren más bien a los hábitos y estándares de los vecinos. Las relaciones sociales parecen determinar la opinión de la gente con respecto a la adecuación de su vivienda o de los servicios, si tiene intención de permanecer o trasladarse, o en cómo se adapta al hacinamiento y a otros inconvenientes. Los residentes del West End de Boston, como hemos notado, parecían dispuestos a mudarse si podían hacerlo juntos, manteniendo el mismo ambiente social. Estaban contentos con su vecindario porque disfrutaban de la experiencia de vivir en estrecha compañía con los demás. No veían su área como un vecindario insalubre y se sintieron ofendidos cuando se enteraron de que la ciudad lo consideraba como tal. En Greensboro, Carolina del Norte, la satisfacción de vivir en la ciudad se relacionaba con el grado de participación en las actividades de la iglesia. La proporción de hombres «muy satisfechos» que pertenecían a una iglesia fue un 12 por ciento mayor que la proporción de hombres de ese mismo grupo sin lazos con una parroquia. Para las mujeres, la diferencia fue del 20 por ciento. Resultados semejantes se obtuvieron en Durham. Los insatisfechos, que componían sólo una décima parte de la muestra total, se quejaban de las dificultades a la hora de hacer la compra y del transporte. Pero no eran factores principalmente económicos los que distinguían a los satisfechos de los insatisfechos, sino más bien las relaciones sociales. Los insatisfechos se quejaban, en una proporción al menos dos veces mayor que los satis-

fechos, de la falta de contacto con amigos o con la iglesia, así como también acerca de la clase de personas con quienes tenían que convivir. Comparadas con los hombres —y de forma previsible—, las mujeres valoraron más la presencia de vecinos amistosos y adecuados. Mostraban más apego al barrio y expresaron mayor reticencia a separarse de él. Tanto para los hombres como para las mujeres, la satisfacción general se relacionaba con la frustración o el cumplimiento de sus expectativas. De este modo, las personas cuyo nivel de educación no llegaba al de la escuela secundaria tenían pocas aspiraciones y, consecuentemente, un menor descontento. Aquellos con educación universitaria tenían aspiraciones más altas y podían cumplirlas en gran medida; también tendían a sentirse satisfechos con su barrio. El descontento alcanzaba su máximo entre los que habían obtenido el diploma de educación secundaria completa: tenían un alto nivel de aspiraciones pero carecían de los medios para satisfacerlas.[36]

La visión desde abajo

La visión desde abajo es la de un mundo estrecho, mezquino y amenazante. Cualquier persona de cierta energía, generalmente los jóvenes, tratará de contrarrestarla escapándose a un mundo de fantasía o mediante actos de violencia. El estilo de vida de los pobres ostenta tanta o más variedad que el de los ricos, a pesar de que los pobres lidian con serias limitaciones económicas. El adinerado tiende a sepultar las diferencias locales bajo el brillo de un estilo de vida internacional. Los pobres, por otro lado, están fuertemente influidos por tradiciones étnicas o de otro tipo, y por las diversas condiciones socioeconómicas en las cuales están obligados a vivir. Chinatown, el gueto negro y Skid Row representan mundos urbanos dispares a pesar de que comparten su pobreza y su baja posición social. En esta sección haré un esbozo de algunas percepciones que son típicas del pobre de Harlem y de Skid Row. Respecto a Harlem, las opiniones son principalmente las de los jóvenes. La existencia de una familia, aunque sea disfuncional, es el hecho social fundamental que distingue a Harlem de Skid Row. Sus estilos de vida tienen poco en común, pese a que en ambos casos se trata de guetos negros, y que Skid Row lleva el doble fardo de la pobreza y de la vida en ambientes en franco deterioro. Si dejamos aparte las prisiones y los campos de concentración, la vida de los hombres solitarios de Skid Row es quizá la última degradación; a diferencia del gueto pobre, Skid Row no puede disfrutar del desahogo que supone la vitalidad instintiva de los jóvenes o del altruismo femenino hacia los hijos; ni siquiera puede refugiarse en la fantasía o en la violencia.

Para el foráneo, el hecho más llamativo de un gueto como el Harlem de los años cincuenta era la fealdad, la suciedad y el descuido. «En muchas tiendas las paredes no están pintadas, las ventanas están sucias, la atención es mala, los suministros son exiguos. Los parques son sórdidos por falta de cuidado. Las calles están llenas de gente y de basura».[37] Se descubren incongruencias curiosas: Harlem es sucio y, sin embargo, hay muchos establecimientos dedicados al embellecimiento y a la limpieza. Un visitante que transite por las calles del centro de Harlem puede quedar impresionado por la gama de peluquerías, salones de belleza y establecimientos de limpieza. La gente está mal alimentada, pero los negocios relacionados con la alimentación y hostelería (panaderías, proveedores, tiendas de alimentación, licorerías, cafeterías, restaurantes, bares y tabernas) abundan y acaparan partes de la escena callejera. Cualquier domingo por la mañana, uno puede ver a los residentes de Harlem de camino a la iglesia luciendo sus mejores galas; sería un cuadro apacible si no fuese porque las calles están manchadas de vómitos y de sangre, restos de una noche de sábado desbordada de rabia y frustración. A pesar de la imagen estereotipada del negro como artista, no existen edificios públicos que alberguen museos, galerías de arte ni una escuela de bellas artes. Hay cinco bibliotecas que contribuyen, de forma insignificante, al enriquecimiento de la mente. Pero existen centenares de bares, cientos de oratorios y montones de adivinos, todo lo cual contribuye a alimentar la fantasía. Las funerarias de Harlem —había 93 en los años cincuenta— revelan la triste realidad de unas vidas improductivas que se extinguen prematuramente: su proliferación es

un síntoma de la necesidad que tiene la gente de soñar ante la inminencia de la muerte.

La calle es fea y peligrosa, pero en verano tiene un mayor atractivo para los residentes de Harlem que sus estrechas y mal ventiladas habitaciones. Un hombre de 35 años lo ilustra de esta manera:

El policía dijo, «¡Bueno! ¡Todos fuera de la calle o en casa!» ¿Y qué? Hace mucho calor. La mayor parte de los pisos de allí arriba no tiene aire acondicionado: ¿Dónde vamos a ir si abandonamos la calle? No podemos volver a casa porque nos asfixiaríamos. De modo que nos sentamos en el bordillo o nos plantamos en la acera o en los escalones, lugares así, hasta altas horas de la madrugada.[38]

¿Qué es un hogar? Típicamente, la imagen burguesa es una casa rodeada de césped y bien separada del mundo público. Claude Brown, en su novela autobiográfica escribe: «Yo siempre pensé en Harlem como mi casa, pero nunca pensé en Harlem como mi hogar. Para mí, mi casa eran las calles. Supongo que había muchas personas que sentían lo mismo». Los niños, en particular, encuentran las calles tan interesantes que su casa les parece aburrida y deprimente. «Cuando era pequeño... siempre estaba sentado en el porche de la casa. Recuerdo que mamá nos decía a mí y a Carole que nos fuéramos a sentar allí y que no nos alejásemos de la puerta. Incluso cuando era la hora de subir y Carole estaba tirándome de la manga para ir a cenar, yo nunca quería entrar: ¡Había tanto que ver en la calle!»[39]

Los niños son muy conscientes de la sordidez de su entorno. Más que por el deterioro físico del barrio, se sienten amenazados por los vagos y los drogadictos. Las calles pueden proporcionar deleite, pero apenas existe una delgada línea que separa la euforia del temor. «En Harlem he vivido con miedo toda la vida», recuerda Brown. «Aunque hiciera cosas que la gente consideraba locuras —muchos pensaban que yo no le tenía miedo a nada— la verdad es que vivía atemorizado de casi todo».[40] A los niños de sexto grado de una escuela de Harlem se les pidió que expresaran sus impresiones acerca de su calle. Las respuestas típicas fueron: «Mi edificio es una sucia

construcción que se derrumba». «Mi bloque es sucio y huele mal ... Hay ratas, basura tirada en las aceras y comida por el suelo». «Alrededor de mi edificio no hay árboles en las aceras como en el parque». Cuando se les preguntó cómo mejorarían su barrio, estos niños de once y doce años recomendaron la remoción de drogadictos y vagos, la construcción de casas nuevas con agua caliente «todos los días», la plantación de árboles y la transformación de ciertas calles en lugares para jugar, quitando de allí vagabundos y coches aparcados.[41] Se cree que la privacidad es un valor típico de la clase media. En efecto, las personas de clase obrera son más tolerantes con la promiscuidad social; incluso hay muchos que aprecian la mezcla informal de parientes y amigos cercanos en un espacio común. Pero cierto grado de privacidad es una necesidad humana fundamental y esa medida a menudo se sobrepasa en las hacinadas viviendas de Harlem. También los niños son sensibles a la falta de privacidad en sus hogares. Por ejemplo, Herbert Kohl llevó a seis niños de Harlem a visitar Harvard y se alojaron en la Posada de Brattle. Pronto se hizo evidente que los niños manifestaban muy poco interés en Harvard; preferían permanecer en sus cuartos para gozar del lujo de la privacidad, el silencio y una cama propia.[42]

Los adolescentes y los niños que viven en Harlem conocen muy poco del mundo exterior. La fantasía reemplaza la realidad. Los adolescentes pretenden tener conocimientos que, en realidad, no poseen: algunos toman como modelo el que proporcionan criminales de poca monta o estudiantes universitarios. La actividad sin objetivo y la violencia se alternan con el letargo y la desesperación. Un estado de ánimo común entre los adolescentes de los años sesenta se revela en el siguiente diálogo entre un asistente social y un joven de diecinueve años.

—¿Qué te parecen las condiciones aquí?
—No lo sé.
—¿No lo sabes? ¿Qué quieres decir? Si te pasas aquí todos los días.
—¡Hombre! Mientras yo pueda sobrevivir: ¡Qué me importan los demás!
—¿Es duro tratar de sobrevivir en las calles de aquí?
—Verá: si uno no se espabila y no hace algo para sobrevivir, es muy duro.[43]

El conocimiento que tienen de Nueva York más allá de Harlem es muy limitado. Los niños en la clase de Herbert Kohl no tenían la menor idea de la existencia de la Universidad de Columbia, aunque podían verla desde la ventana del aula. Viajar al centro era una experiencia desconcertante. Cuando los jóvenes emergían del metro, tenían dificultad en asociar la espectacular Park Avenue —sus opulentos edificios de apartamentos, sus porteros y aceras limpias—, con la Park Avenue que ellos conocían. «¿Dónde están las callejuelas? ¿Dónde están los cubos de basura?» Claude Brown, en su novela autobiográfica, describe su primer encuentro con Flatbush, un lugar que desconocía de Nueva York a donde le llevó su trabajo de chico de los repartos: «Nunca en mi vida había estado en Flatbush. Nunca supe que existía algo tan bonito en Nueva York. Tuve que ir por allí en primavera, cuando todo estaba en flor. Me gustaba ir a un lugar donde todo estaba tan limpio. Me hacía sentir como yo deseaba ser».[44]

El habitante de un Skid Row ocupa la posición más baja en la escala social de la sociedad occidental. Pocos seres humanos están más expuestos al desprecio flagrante de las personas respetables que los mendigos del Bowery, barrio del sur de Manhattan donde se congregaban los alcohólicos desplazados. Porque nadie nace preparado para vivvir en el Skid Row, sus habitantes tienen que caer muy bajo para mudarse allí. Es el nadir de la movilidad descendente. Como escenario ecológico para hombres sin hogar, el fenómeno llamado Skid Row hizo su aparición en las grandes ciudades de Estados Unidos en los primeros años de 1870, creció rápidamente a finales de siglo y alcanzó su cenit en los años treinta, durante la Depresión, cuando más de un millón y medio de personas como mínimo se quedó sin hogar. Desde el principio de la segunda guerra mundial, la población de los Skid Row ha ido disminuyendo rápidamente. En 1950, y en el conjunto de las ciudades de Estados Unidos, se cifraba el número de estas personas en cien mil.

La apariencia física del Skid Row es inconfundible. En las cercanías de la zona comercial del centro o de las grandes instalaciones de transporte público, en casi cada gran ciudad, se extiende un mosaico monótono de hoteles de baja categoría y de casas de alojamiento.

Allí hay tabernas, restaurantes baratos, tiendas de artículos de segunda mano y casas de empeño, además de oficinas de empleo que ofrecen trabajos no especializados y de órdenes religiosas que prometen la salvación del alma y una comida gratis. Hombres apáticos, en hileras, en grupos u holgazaneando alrededor de máquinas tragaperras o botes de basura, son un espectáculo común. Su estilo de vida es tan extraño para el ciudadano medio que los habitantes de los Skid Row más extensos se han convertido en una atracción turística. Algunos los ven románticamente, como un ejemplo de vida despreocupada; la mayoría los perciben como el último estadio de la degradación humana. El periodista en busca de historias con interés humano puede estar seguro de que encontrará habitantes del Skid Row con doctorados. El sociólogo que teoriza sobre la influencia del entorno, invariablemente encontrará alcohólicos provenientes de hogares deshechos.[45] Los marginales no expresan con palabras las percepciones que tienen de ellos mismos. No parece importarles que los foráneos confirmen los prejuicios que puedan albergar acerca de ellos. La investigación tiende a destruir las imágenes más románticas. Donald J. Bogue cree que la vida del Skid Row puede quedar bien simbolizada en estos dos retratos:

> El primero es el de un hombre de mediana edad o un anciano sentado en el vestíbulo de uno de esos hoteles que alquilan cubículos, la mirada ausente, como si estuviese esperando a alguien que nunca llega. Y el segundo puede ser un trabajador itinerante o quizá ocasional, que se inclina borracho sobre la barra de un bar, agotada su paga, y se esfuerza por recuperarse lo suficiente como para volver al cubículo donde vive sin ser arrestado por la policía.[46]

La vida de la calle es rica pero gris. Temprano por la mañana, mientras casi toda la ciudad duerme, las aceras comienzan a llenarse de hombres. El ir y venir por las calles dura hasta las nueve o diez de la noche, y luego disminuye gradualmente. Sábados y domingos muestran aceras llenas de viandantes y ociosos. La finalidad es mirar escaparates y socializar. Mirar escaparates puede tomar horas; leer el menú y elegir dónde comer puede ser la decisión más importante

del día. Pequeños grupos se reúnen en las entradas de los hoteles, en las esquinas o cerca de las tabernas favoritas, para encontrarse con amigos. Estos encuentros a menudo terminan en la taberna. Muchos se apoyan contra las paredes para observar lo que ocurre. La gran riqueza que poseen los habitantes del Skid Row es el tiempo, y como toda riqueza excesiva, resulta onerosa. Después del anochecer, la actividad más popular es ver la televisión. Y la segunda, beber en las tabernas. El invierno en una ciudad del norte presenta un desafío extra para la supervivencia, y contribuye a aislar todavía más a los hombres. Las calles heladas y azotadas por el viento impiden las actividades que en un clima cálido consumen misericordiosamente una porción considerable del tiempo del habitante del Skid Row. Durante la temporada fría, la televisión es más que nunca el mejor cauce para la retirada física y psicológica. Los del Skid Row también buscan el calor de las salas de lectura de las bibliotecas y, como recurso desesperado, permitirán que la religión les salve el alma a cambio de unas cuantas horas de calor y una comida gratis.

Después del alimento, encontrar un lugar para dormir —o según ellos, «donde dejarse caer»— es el problema más importante para el vagabundo. Para el ciudadano respetable, dormir sólo significa una habitación o, en circunstancias excepcionales, un sofá o un saco de dormir. Pero para el nómada urbano del Skid Row podría significar uno de cien posibles lugares donde dejarse caer —la habitación de las calderas, un vagón de algodón, el hueco de una escalera, un contenedor de basura, la escalera de una casa, el lavabo de un hotel, un salón de tragaperras, la iglesia, la dársena de carga, etc.[47]

¿Podemos hablar de topofilia? En el Skid Row de Chicago, la mayoría de los residentes siente aversión por su entorno, pero una apreciable minoría —quizás una cuarta parte— declara que le gusta. Sin embargo, la mayor parte de esos «me gusta» son meras adaptaciones a la necesidad de supervivencia: el Skid Row ofrece las ventajas del anonimato, de vivir muy barato y estar cerca de los servicios de caridad y las misiones religiosas. Algunos habitantes responden más positivamente al distrito: le dan su aprobación porque «uno se siente como en casa», «encuentro la vida de aquí interesante o emocionante» o porque es un lugar donde pueden ser ellos mismos

y «hacer lo que me plazca». En cuanto a lo que no les gusta del Skid Row, resulta significativo que muestren su disconformidad con las personas, su alcoholismo y baja categoría, con mayor insistencia que con la decrepitud del escenario físico.[48]

Resumen

En este capítulo hemos visto cómo puede variar la valoración de la ciudad. En un plano abstracto, la ciudad puede identificarse con un simple apodo ostentoso que se concentra en un solo atributo —sea éste las salchichas brateurst o el sol—; puede ser un símbolo de la avaricia y degeneración humanas así como, a la vez, una metáfora de los más elevados logros del hombre. En el plano de la experiencia vivida, las actitudes hacia el entorno de las antiguas comunidades aristocráticas y las de los jóvenes de movilidad social ascendente provenientes de las clases media y media baja apenas si se superponen. Las imágenes urbanas son una cosa para el ejecutivo que viaja todos los días de la casa a la oficina y otra para el niño del arrabal en la entrada de su chabola, o para el vagabundo cuyo único caudal es el tiempo. ¿Qué generalizaciones se podrían hacer? Merece la pena señalar cuatro: (1) La idea de vecindario es muy difícil de aprehender. El espacio íntimo es siempre restringido, aunque quizá sea más amplio para las personas de clase obrera que para las gentes pudientes, que viven en las zonas residenciales. Para los primeros, el espacio íntimo es un segmento de la calle, una esquina o un patio; esto es lo que sienten como barrio. Para el burgués que vive en las afueras, el espacio íntimo no se extiende más allá de su casa y su jardín. No obstante, como concepto, «vecindario» cubre un área mucho más amplia en la mente del ejecutivo de cuello blanco que en la del modesto vecino de clase obrera. (2) La gente, independientemente de la clase económica o de su cultura, tiende a juzgar la calidad de su entorno más bien por lo deseables que juzgan a sus vecinos, que por las condiciones físicas del vecindario. (3) La imagenibilidad de una ciudad, en el sentido de cuántas y cuán precisas son las imágenes de ella que pueden percibirse y retenerse en la mente, no necesariamente mejo-

ra mucho con la experiencia. (4) Una ciudad grande se conoce a menudo a dos niveles: uno es un nivel de alta abstracción; el otro es el de la experiencia específica. En un extremo, la ciudad es un símbolo o una imagen (capturada en una postal o en un sobrenombre) mediante el cual uno puede orientarse; en el otro, está el vecindario con el que se ha vivido en íntimo contacto.

CAPÍTULO CATORCE

Los suburbios y las ciudades nuevas: la busca del entorno

El suburbio es un ideal. Para las personas de ingresos medios en los países occidentales desarrollados, la palabra sugiere todo un estilo de vida, en el que se combina lo mejor de la vida rural y de la urbana, sin ninguno de sus respectivos defectos. Por otro lado, *suburbia* (los suburbios y sus habitantes vistos colectivamente) es un vocablo de invención mucho más reciente que parece burlarse de este ideal. Entre personas cultas y sofisticadas, las actitudes hacia la vida suburbana son ambivalentes: un profesor de literatura confesará que tiene una dirección en Greenacres con el mismo embarazo con el cual confesaría poseer una televisión último modelo.

Se han escrito muchos libros y artículos sobre los «mitos y realidades» del suburbio. Un ambiente en el cual vive más de un tercio de los estadounidenses, parece a veces curiosamente difícil de aprehender. No sucede lo mismo con la ciudad: sea lo que fuere que pensemos de la ciudad, es real. Un romanticismo inverso explica en parte esta actitud; nos convence de que debemos identificar la realidad con todo lo que sea difícil e intransigente, comercial y grosero, atributos que entonces asociamos con los centros urbanos. Otra razón es la anterioridad de la experiencia de la ciudad. Las imágenes del suburbio surgen como respuesta a las imágenes de la ciudad. Cuando las ciudades se ven como paradigmas cósmicos o centros de civilidad y libertad, vivir fuera de ellas —en los suburbios— resulta

intolerable: una zona en penumbras donde el hombre no puede alcanzar su completa humanidad. Por otro lado, cuando las ciudades se piensan como abominaciones o «antros de perdición», los suburbios adquieren un halo romántico, si no sagrado. No obstante, en ninguno de estos casos el suburbio resulta lo bastante real en relación con la ciudad. El suburbio también parece utópico (en su sentido ambivalente de «lugar deseado» y «lugar no existente») porque los escritores tienden a describir el traslado desde la ciudad como una decisión libre. Mientras los sociólogos han concluido que la migración del campo a la ciudad ocurrida durante el siglo XIX fue el resultado de la coacción económica, el éxodo a los suburbios observado en el siglo XX ha sido explicado como «la búsqueda del entorno». En este capítulo trataré de describir algunas reacciones comunes al suburbio, en su relación dialéctica con la imagen y la realidad de la ciudad.

El suburbio: «extramuros»

La ciudad tradicional, según hemos visto, posee reverberaciones cósmicas. Es un símbolo del centro; el espacio sagrado y ordenado, separado por murallas del mundo profano. Cuando los ciudadanos de la ciudad medieval se jactaban: «El aire de la ciudad nos hace libres», no hacían más que reconocer que más allá de las murallas la libertad se reducía: los comerciantes más humildes se apiñaban fuera de las puertas de la ciudad, y en el campo, campesinos y siervos se deslomaban bajo la vigilancia de sus señores. El teólogo medieval Alain de Lille equiparó el Universo a una ciudad. En el castillo central, en el empíreo, estaba el emperador en su trono. La orden de los ángeles vivía en las capas más bajas del cielo, mientras que los seres humanos, criaturas de los márgenes, moraban fuera de las murallas de la ciudad. C.S. Lewis comenta acerca del toque de exquisitez con el que Alain de Lille negó a nuestra especie hasta la dignidad trágica de ser parias, haciéndonos simplemente suburbanos.[1] En el mundo moderno, la calidad de «núcleo» que tienen las ciudades es sugerida en muchas ciudades francesas por las señales viales que se ven en el perímetro urbano: *Centre-ville et toutes directions.*

La ciudad sugiere civilidad. La palabra «civilización» se acuñó por primera vez a mediados del siglo XVIII; al principio, significaba simplemente la cortesía y la urbanidad que uno podía esperar de los habitantes de la ciudad. Ser suburbano no sólo era ser un tosco hombre de campo sino, de acuerdo a su significado literal, estar por debajo de lo urbano, ser menos comedido, carecer de modales, no ser completamente civilizado. Esta visión tenía una base de sustentación real: las ocupaciones menos deseables, los elementos menos prestigiosos de la sociedad y los parias se establecían fuera de los límites de la ciudad tradicional. En un diálogo de los *Cuentos de Canterbury* (1386), Chaucer revela algo de la actitud que sus contemporáneos tenían con respecto al suburbio.

> *—¿Dónde moras, si se puede saber?*
> *—En los suburbios de una ciudad— dijo él—.*
> *Merodeando por las esquinas y los callejones ciegos*
> *donde asaltantes y ladrones, como es sabido,*
> *aguardan en sus secretas y temibles guaridas.*[2]

Los suburbios se originaron en Inglaterra y en el continente europeo con el establecimiento extramuros de personas que estaban, en todos los sentidos, al margen de la sociedad urbana. Hacia el siglo XVI, Francia tenía sus distintivos *fau*bourg («*ante*ciudad») al igual que Inglaterra tenía sus «*fore*-streets» («*ante*calles»), que compartían ciertas características como, por ejemplo, la existencia de posadas, lugares de diversión e industrias menores. También los oficios menos agradables como la fabricación de jabón y el curtido de pieles instalaban sus talleres fuera del perímetro urbano.[3] Los pobres en Inglaterra se congregaban en los suburbios del mismo modo que lo hacían los inmigrantes extranjeros cuyas industrias competían con las de los gremios de la ciudad. En tiempos de los Tudor era difícil imponer el orden público en los suburbios de Londres. En Francia, el elemento «*fau*» de *faubourg* adquirió la interpretación etimológica popular de *faux*, esto es, «imitación» o «falso». Aunque la palabra *faubourg* haya perdido su antigua asociación con los barrios pobres, la palabra *faubourien* (habitante del barrio obrero suburbano) todavía la retiene.

En la capital meda de Ecbatana se idealizó el concepto de una gradación jerárquica que descendía desde un enaltecido centro hasta los márgenes inferiores. Algo de tal gradación se retuvo, aún en el siglo XX, en las zonas sucesivas y de valor decreciente que se ven en las grandes metrópolis. Richard Sennett dice: «Las ciudades se organizaron en anillos socioeconómicos concéntricos, con las fábricas en las afueras, junto a ellas los suburbios o barrios de trabajadores y, a medida que uno se aproximaba al centro de la ciudad, sucesivos cinturones de viviendas cada vez más prósperas».[4] En el centro se congregaban edificios monumentales reservados a la Administración, el comercio y las artes. Hasta la segunda guerra mundial, ciudades europeas como Turín, Viena y París retuvieron este modelo. En París, uno de los mejores distritos residenciales se halla entre la Place de l'Étoile y el Bois de Boulogne. Los ricos pudieron quedarse en el núcleo metropolitano, mientras que los pobres, tras el alza del valor de la tierra a partir de la década de 1870, se vieron forzados a mudarse a los suburbios. Los europeos más refinados preferían vivir cerca de donde se situaban las instituciones culturales del centro. En la década de 1950, un estudio sobre Viena mostró que el 82 por ciento de los encuestados quería permanecer en el centro urbano. También en Estados Unidos, grandes centros metropolitanos como Nueva York, Boston y Chicago lograron mantener, aunque sólo de forma aproximada, el modelo urbano tradicional a comienzos del siglo XX.

Mientras el centro de la ciudad retuvo a sus ciudadanos más ricos y su estatus cultural, el suburbio permaneció, metafóricamente, fuera de la muralla. Sin embargo, la atenuación del gradiente socioeconómico, e incluso su inversión, se hicieron cada vez más comunes desde los tiempos de la Revolución Industrial. En Europa, las ciudades comerciales y artesanales que carecían de fuertes instituciones culturales tenían núcleos centrales congestionados y contaminados en donde los pobres vivían cerca de sus lugares de trabajo; más allá y hacia la periferia se extendían cinturones suburbanos de prosperidad creciente. En Estados Unidos, en particular en las ciudades de tamaño medio y las más antiguas, las áreas centrales decaen ostensiblemente, al mismo tiempo que los suburbios y los centros comerciales exteriores adquieren riqueza y glamour. En el centro,

alrededor de la vieja estación de ferrocarril, es donde uno normalmente encuentra esos mustios clientes de hoteles y esas casas de comida barata. Los restaurantes de moda y los moteles rutilantes se levantan en los confines externos de la ciudad. Mientras el hombre suburbano está instalado en su casa de dos pisos, en la ciudad central incluso los edificios del ayuntamiento y de las agencias gubernamentales se sumergen en la pobreza.

El suburbio: una reacción a la ciudad

Atenas, en el siglo V a. de C., era una ciudad superpoblada e insalubre surcada por calles estrechas y tortuosas, con viviendas pequeñas, mal ventiladas y oscuras. El ateniense valoraba su imagen externa y los lugares públicos de la ciudad que le permitían desempeñar actividades de importancia. El hogar, la vida doméstica y las comodidades tenían para él menos importancia. Sin embargo, ésta era sólo una cara de la moneda, porque muchos ciudadanos tenían granjas en el campo y vivían por lo menos una parte del año lejos de la estrechez, el bullicio y los problemas de la vida urbana. Las virtudes del campo fueron reconocidas tácitamente al instituir el gimnasio y la academia al otro lado de las murallas de la ciudad. La Roma imperial combinaba espacios abiertos y augustos recintos públicos con una densa confusión de casas destartaladas y callejuelas estrechas y sucias. Las casas de los aristócratas se mezclaban con las viviendas de la plebe; para escapar del fétido aire de la ciudad, los romanos ricos construyeron casas de campo en los suburbios. Los aristócratas romanos adoraban las mansiones lujosas con varias albercas y cenadores levantados muy por encima del nivel del mar: «La Roma del antiguo imperio tenía similitudes con ciertas partes de California».[5]

El centro de la ciudad era la arena de los asuntos públicos. A pesar de la tensión y el esfuerzo, la vida de la ciudad ofrecía recompensas a los ambiciosos. Los ricos, además, siempre podían escapar según la temporada. Si existió algún tiempo cuando la terrible impureza del medio ambiente sobrepasó por completo el residual atractivo de la vida urbana, fue durante las primeras décadas de la

Revolución Industrial. Al considerar la huida a los suburbios, posible gracias al mejoramiento del transporte y el paulatino incremento de los ingresos en la segunda mitad del siglo XIX, ha de tenerse en cuenta el carácter degradado de los núcleos urbanos, viciados por descontrolados efluvios industriales y por el extraordinario hacinamiento en que vivían los obreros, los jornaleros y sus familias en tugurios miserables y nauseabundos. Dickens describió Coketown de manera memorable. Del mismo modo, los informes oficiales fueron elocuentes al retratar ese infierno, con sólo presentar simplemente los hechos. Un comisario de policía describió los barrios bajos de Glasgow con estas palabras:

> Las casas en donde viven [los pobres] no son aptas ni siquiera para pocilgas. Cada apartamento está lleno de una multitud promiscua de hombres, mujeres y niños, todos en el más repugnante estado de suciedad y miseria. En muchas casas no hay ventilación; en la vecindad de las moradas hay montones de estiércol; en el alcantarillado, en extremo defectuoso, constantemente se acumulan toda clase de inmundicias. En esas horribles guaridas se apiñan los sujetos más abandonados de la ciudad y desde allí cada noche salen a propagar enfermedades e infligir a la ciudad todo tipo de crímenes y abominaciones.[6]

El estado de ruina urbana era tal, dice Lewis Mumford, que era aplicable el antiguo grito: ¡Las mujeres y los niños primero! «La vida estaba realmente en peligro en este nuevo entorno urbano de industrialización y mercantilismo, y el consejo más prudente era escapar, huir con todos nuestros bienes como lo hicieran Lot y su familia cuando dejaron atrás el sofocante infierno de Sodoma y Gomorra».[7] Desgraciadamente, sólo los adinerados y los profesionales de clase media podían emigrar. Escapaban de la pestilencia de la ciudad, de la amenaza de enfermedades y de los mismos pobres, como un escritor lo describió en 1850, por «miedo a su insalubridad e inmundicia».

¿Qué otros aspectos de la ciudad parecían repulsivos? También la aristocracia y la clase media alta vivían hacinadas en viviendas sin ventilación. Por ejemplo, la casa en el número 28 de la calle East Twentieth de Nueva York, donde nació Theodore Roosevelt, estaba

comprimida entre otras dos. Él describió el espacio de la habitación central en el primer piso, una biblioteca, «desprovista de ventanas y, por consiguiente, sólo aprovechable de noche». Los habitantes de las ciudades procuraban escapar también de las convenciones y obligaciones agobiantes de la sociedad urbana. En los suburbios podían volver a ser ellos mismos, vestir de manera informal y hacer todo lo que les agradaba, en su propio y pequeño mundo. Este ideal tiene un eco moderno y familiar, aunque Leon Battista Alberti ya lo dijo en el siglo XV. Otra razón para mudarse era escapar de los nuevos inmigrantes. Hacia los últimos años del siglo XIX, la llegada a Estados Unidos de un gran número de irlandeses, italianos y europeos de Europa oriental comenzaba a diluir el carácter anglo-norteamericano de las poblaciones urbanas. Desde el punto de vista de los antiguos residentes, los nuevos inmigrantes adolecían del doble defecto de ser pobres y poseer costumbres extrañas y, por lo tanto, inaceptables. Más recientemente, puertorriqueños y negros invadieron las metrópolis de la costa del noreste. Nuevamente los blancos de clase media reaccionaron escapando, en cuanto les fue posible hacerlo. Este motivo —ahora considerado incorrecto— rara vez se expresa abiertamente. Los nuevos habitantes de los suburbios preferían poner de relieve razones positivas y respetables: se trasladaban porque «el suburbio es bueno para criar a los niños» y, de forma más reveladora, porque preferían vivir entre «nuestra propia gente».

Una causa general para huir de la ciudad era, y todavía lo es, un vago temor de ser aniquilado, el temor a lo que la vida urbana tiene de confusión y de exceso. David Riesman describe cómo en uno de los suburbios de Chicago conoció a muchos hombres del centro, de gran capacidad y muy activos en sus negocios o en sus despachos de abogados, que ahora parecían disfrutar de la simplicidad y aparente trivialidad de la vida suburbana. Parecían enteramente consagrados a la pequeña escala y «se pasan el tiempo discutiendo si los perros deben ser sujetados por una correa o no, sobre la instalación de parquímetros en la principal calle comercial o alguna minúscula cuestión de zonificación. Estos hombres se han apartado de los grandes problemas de la metrópolis, y quizá de la nación, para entregarse a los asuntos de la periferia, más manejables».[8]

Crecimiento de los suburbios

En la imagen suburbana predomina el amable escenario residencial de las clases alta y media. Los suburbios, sin embargo, presentan variaciones que reflejan la posición socioeconómica de los residentes, la presencia o ausencia de industrias, y su edad, ya que el suburbio es comúnmente un paso en la transformación de estilos de vida que van de lo rural a lo urbano. Para entender los valores y las actitudes suburbanas resulta necesario hacer una breve incursión en el tema del origen y crecimiento de los suburbios. La perspectiva histórica nos puede ayudar a apreciar el rango de significados posibles que tiene el término «suburbio».

Los hallazgos arqueológicos indican que hacia el segundo milenio antes de nuestra era la población de Ur ya había sobrepasado las murallas de la ciudad. Éste es uno de los primeros ejemplos conocidos de desarrollo extramuros. Si pensamos que el suburbio es simplemente el borde de crecimiento de la ciudad, entonces se trata de un fenómeno que ha ocurrido repetidas veces dondequiera que, de hecho, las ciudades se expandieran rápidamente hacia el campo. Pero, por falta de pruebas documentales, rara vez podemos decir si la distinción entre «ciudad» y «suburbio» era aplicable o no a áreas urbanas que hace ya tiempo que se han convertido en polvo. Las murallas, o lo que queda de ellas, son un medio para establecer tal distinción: la muralla era la expresión más clara de aquello que los fundadores de la ciudad consideraron como los límites de sus dominios. En la antigua China la mayoría de las ciudades estaban amuralladas. Las fortificaciones concéntricas marcaban las etapas sucesivas de incorporación de comunidades suburbanas a la esfera urbana. Comerciantes y artesanos se hacinaban fuera de las puertas de la ciudad y, con el tiempo, su número alcanzaba tal tamaño que justificaba la protección mediante una muralla. El crecimiento suburbano podía ocurrir rápidamente. Por ejemplo, en Pekín, pocas décadas después de que finalizara la construcción de la muralla (hacia 1420) surgió un gran suburbio de más de cien mil familias en el exterior de la muralla sur de la ciudad. Comerciantes de todas partes del imperio, así como de países extranjeros, establecieron allí sus comercios y viviendas. A mediados del siglo XVI (hacia 1552), una muralla nueva encerró a esa gran expansión suburbana para dar origen a la Ciudad Exterior o Meridional. También se construyeron recintos concéntricos alrededor de las antiguas ciudades europeas. París, por ejemplo, a partir de la Edad Media tardía creció de forma continua sobrepasando los límites impuestos por sucesivas murallas.

En general, los suburbios albergaban los elementos más pobres de la población, que comprendían comerciantes, artesanos, posaderos y extranjeros, aunque había también personas ricas que se establecían allí. Por ejemplo, tan pronto como en el siglo XIII, extramuros de algunas ciudades italianas existían casas de campo dotadas de amplios jardines. Alrededor de Florencia había un cinturón de tres millas ocupado por prósperas propiedades con costosas mansiones; las familias venecianas tenían sus *villas* en el Brenta. El suburbio, como observa Mumford, «casi podría describirse colectivamente como la forma urbana de la casa de campo: la casa en el parque». El estilo de vida suburbano es «un derivado de la distendida, alegre y consumidora vida aristocrática que se desarrolló a partir de la ardua, belicosa y áspera existencia de la fortaleza feudal».[9]

A principios del siglo XVIII, apareció en la escena inglesa la figura del viajero regular. Un lugar como Epsom no era solamente un mercado y un balneario termal en el campo, sino un suburbio de Londres, situado a unos 24 kilómetros de la ciudad. Algunos hombres de negocios establecieron sus familias en Epsom y viajaban a la ciudad diariamente para ocuparse de sus asuntos. Ello añade un significado nuevo al suburbio. Mientras que en el pasado los aristócratas mantuvieron casas de campo suburbanas que ocupaban por temporadas prolongadas, hacia el siglo XVIII los mercaderes burgueses podían vivir permanentemente en el suburbio y hacer sus negocios en la ciudad. El progreso del transporte hizo posible viajar todos los días. Antes de 1700, el suburbio abrazaba dos estilos de vida extremos: el de los pobres que vivían y trabajaban allí, y el de los ricos con tiempo libre que, en el verano, se retiraban a sus propiedades campestres. El tiempo gastado en viajar era mínimo. A medida que los caminos y el transporte mejoraban, resultaba posible construir mansiones y casas de campo y de veraneo en lugares de gran belle-

za, sin que importara demasiado su distancia de la ciudad. Al mismo tiempo, nuevos suburbios empezaron a aparecer en el linde urbano, no lejos de las sedes centrales de sus negocios, para albergar a los viajeros diarios. Pronto los suburbios residenciales adquirieron no sólo respetabilidad, sino también una reputación de engreimiento y predilección por fantasías rurales que William Cowper, en 1782, podía ya ridiculizar en verso.

Villas suburbanas, refugios al borde del camino,
que temen la usurpación de nuestras calles en crecimiento.
Apretadas cajas, en ordenadas hileras, resplandecientes
con todos los seleccionados rayos del sol de julio,
deleitan al ciudadano que, jadeante,
respira nubes de polvo a las que llama aire campestre.[10]

Hacia mediados del siglo XVIII, Londres crecía tan rápido que, en 1771, Tobías Smollett hizo decir a uno de sus personajes: «Londres ha salido de la ciudad». También aparecieron suburbios prósperos que servían a las ciudades comerciales e industriales más ricas de Inglaterra. Birkenhead, por ejemplo, nació tras las guerras napoleónicas como lugar de residencia para los comerciantes ricos de Liverpool; las familias eran atraídas hasta allí «por el agradable paisaje del campo, las hermosas vistas del río y la maravillosa facilidad con la que podían pasar del bullicio de la ciudad a la quietud del campo».[11] Southport se transformó en otro satélite residencial de Liverpool y floreció especialmente después de la apertura de la vía férrea, en 1848. Aunque el crecimiento urbano fue rápido en el siglo XVIII y en la primera parte del siglo XIX, no pudo igualar la expansión «explosiva» hacia el campo que las grandes metrópolis experimentaron en los últimos años de la era victoriana e incluso más tarde. Dos grandes innovaciones en el transporte hicieron posible esta expansión: primero, el ferrocarril y, luego, el vehículo motorizado.

Tanto el ferrocarril como el desarrollo del transporte masivo ampliaron la base económica que permitía a más y más personas costear su mudanza al campo. Al éxodo de la clase alta siguió el de las clases medias. Los ferrocarriles que radiaban desde la ciudad influ-

yeron en la dirección del crecimiento suburbano. Inicialmente, las nuevas viviendas se arracimaron ordenadamente alrededor de las estaciones, separadas unas de otras por una distancia de cinco a ocho kilómetros. Este tipo inicial de suburbio era pequeño y rara vez albergaba más de diez mil personas, porque sólo los más adinerados podían mantener caballos y coches; accesibilidad significaba estar a corta distancia de la estación como para ir a pie. Los suburbios residenciales de las clases media y media alta se ensartaban en la línea ferroviaria como las cuentas de un rosario. Cada uno estaba rodeado por el verdor del campo. Las casas mismas eran espaciosas y estaban construidas en terrenos propios. A partir de la década de 1850, tanto las casas como los planos de las calles mostraban una tendencia creciente a abandonar las formas urbanas rectilíneas en favor de excéntricos estilos románticos para las residencias, y líneas curvas naturalistas para las calles. Aunque estos suburbios acomodados hayan sido criticados como refugios de irresponsabilidad social, desde el punto de vista del entorno eran muy atractivos. Al mismo tiempo, el ferrocarril y el tranvía permitían a los hombres de trabajo y sus familias abandonar el centro de las ciudades. Desgraciadamente, las casas que se construyeron para ellos en el linde urbano mostraban apenas un poco más de imaginación que las congestionadas viviendas que acababan de abandonar. El aire del suburbio era más limpio pero, por lo demás, la clase obrera vivía en propiedades construidas en serie en barrios deprimentes, que a menudo eran tan extensos que la naturaleza parecía tan remota como cuando los trabajadores vivían hacinados en lo profundo del núcleo urbano. Ni siquiera el saneamiento era mucho mejor. La idea que justificaba vivir en los suburbios era un ambiente más saludable, pero en la realidad las ventajas del aire del campo resultaban a menudo contrarrestadas por las construcciones defectuosas, los malos desagües y un abastecimiento de agua deficiente más allá de la ciudad.

La tendencia a la expansión metropolitana iniciada en la era del ferrocarril continuó y se aceleró con la producción en serie de automóviles. El coche motorizado, al principio un juguete de ricos, llegó a ser en cuestión de tres décadas un importante medio de transporte para la población en general. Este fenómeno fue en primer

lugar un éxito de la sociedad estadounidense. El número de automóviles en Estados Unidos aumentó de 9 millones en 1920 a 26,5 millones en 1930 y a cerca de 40 millones en 1950. Estas cifras implican un enorme incremento en la movilidad de las personas, así como un mejoramiento general del bienestar económico, a pesar de reveses tan graves como la depresión de los años treinta. En los últimos años de la era victoriana en Inglaterra, la clase obrera pudo mudarse a los suburbios no sólo a causa de las vías férreas sino debido a otros factores de igual importancia: trabajos estables, jornadas de trabajo más cortas y mejores salarios. En otras palabras, porque disponía de los medios económicos para hacerlo. De forma semejante, en el siglo XX en Estados Unidos, el crecimiento suburbano explosivo coincidió con las fases de auge económico, especialmente en los años veinte y en el período posterior a la segunda guerra mundial.

Las características más singulares en la expansión metropolitana moderna fueron su escala y velocidad. Los suburbios aparecieron «de la noche a la mañana». Sus características fueron las de una «fiebre». Consideremos el caso de Toronto.[12] En 1941, la población combinada de tres remotos vecindarios, Etobicoke, Scarborough y North York, era de 66.244. En 1956, ya era de 413.475. Cinco años después había llegado a ser 643.280. Las áreas donde habían vivido tres o cuatro familias rurales, un año más tarde albergaban 500 ó 1.000 viviendas suburbanas. En 1961, el Gran Toronto tenía cerca de dos millones de habitantes, más de la mitad de los cuales vivían más allá de los límites urbanos. Por cada persona que en 1961 vivía en una antigua zona urbanizada, había otra que tenía su domicilio en un área residencial de no más de quince años de antigüedad. Las estadísticas sobre el espectacular crecimiento suburbano son bien conocidas y no hace falta recurrir a ellas para apreciar un fenómeno tan agresivamente visible y omnipresente. La expresión «expansión descontrolada» resulta muy descriptiva. En contraste con las comunidades cuidadosamente planeadas de la clase media alta, los suburbios de la clase media baja y de la clase obrera de reciente prosperidad son un mar de viviendas, calles y subdivisiones indiferenciadas cuya racionalidad no se advierte con claridad. Así, las propiedades suburbanas de los ricos y de los profesionales de altos ingresos representan enclaves utópicos dentro de esos extensos cinturones de cemento y ladrillo que rodean el núcleo urbano.

Apariencia y cambios en la apariencia

Para la mayoría de las personas en Estados Unidos, la palabra «suburbio» probablemente evoque la imagen de una casa de dos pisos en medio de calles sinuosas y aceras colmadas de triciclos, con céspedes bien cuidados y árboles dispersos aquí y allá. En la realidad, los suburbios difieren mucho según las circunstancias de su creación y de factores tales como el precio, el tamaño, la durabilidad y la complejidad institucional, además de otros relacionados con sus residentes, tales como ingresos, nivel educativo y estilo de vida. La apariencia de un suburbio es un reflejo de todos estos factores. La geografía también influye como, por ejemplo, la distancia desde el centro de la ciudad y la naturaleza misma del lugar: una cresta boscosa o un terreno agrícola llano. Un suburbio pudo haber sido originalmente una aldea que la gente de la ciudad invadió y llegó a dominar; o algo enteramente nuevo, construido en los maizales por una gran empresa inmobiliaria con el auxilio de tecnología moderna. Puede ser un área residencial antigua, cerca del centro y compuesta de moradas espaciosas en terrenos relativamente pequeños, con árboles venerables y unas cuantas pintorescas tiendas especializadas; o una comunidad nueva de la clase media alta construida en los aledaños urbanos, con casas grandes que imitan ranchos, una gran superficie de césped sin la barrera de los setos al frente, aceras anchas y un complejo comercial gigante no muy lejos. Los promotores inmobiliarios pueden crear un suburbio entre promontorios boscosos con casas de un diseño básico y único, que depende de las complejidades de la naturaleza para lograr cierta variedad; o pueden construirlo en tierra abierta y llana, en cuyo caso la variedad dependerá del paisajismo artificial y de la construcción de casas de tamaños y estilos diferentes. El suburbio puede ser una larga fila de unidades residenciales casi idénticas, o una salpicadura de mansiones de alto coturno que se levantan en parcelas de media hectárea.

Los suburbios son, en general, una etapa en el proceso de urbanización. Con el tiempo, adquieren no sólo servicios urbanos sino también las características menos deseables de la ciudad. Los residentes ricos son conscientes de este proceso y hacen lo posible para proteger mejor sus comunidades (sus pequeñas utopías) de las fuerzas del cambio: gracias a su organización y riqueza, han tenido bastante éxito. Para la mayor parte de los habitantes suburbanos los cambios resultan inevitables. En muchos casos, son cambios deseados y se han producido deliberadamente porque, a diferencia de la gente de altos ingresos que puede mudarse a sectores nuevos con toda clase de servicios, las clases medias a menudo deben ocupar «urbanizaciones» incompletas, en donde las numerosas desventajas de un ambiente inacabado anulan los méritos de la novedad y la limpieza. La apariencia de un suburbio puede cambiar esencialmente, para bien o para mal, en sólo una década. Aquí citaré dos pasajes del vívido retrato que hace William Dobriner del suburbio de Levittown en Long Island: el primero representa el lugar en 1950, cuando era completamente nuevo; el otro es la descripción del mismo lugar doce años más tarde.

Andar por una calle de Levittown, en la primavera de 1950, era asombrarse a cada paso por la novedad: casas recién pintadas con exteriores de madera de pino encaradas al oeste; vías de acceso que llevaban los Chevy y los Ford 1947 hasta sus garajes; céspedes más saludables cada semana; endebles árboles jóvenes, de a tres por casa, que permanecían de pie como vergonzosos centinelas de las sinuosas aceras. Ruido: bicicletas y carritos; cochecitos de niño. Grupos de amas de casa sentadas en el césped, junto a los parques donde juegan sus pequeños. Pandillas de niños de tres o cuatro años entrando y saliendo de las casas, entre gritos y risas. Un brioso camión lechero que avanza calle abajo. Las mujeres, ahora en silencio, observan atentamente cómo un vendedor aparca su coche y procura encontrar la casa con el número 107. Arriba, la despejada bóveda del cielo: una gran presencia limpia y azul que cubre todo Levittown. En un día claro y brillante, Levittown está radiantemente burilado de azul y verde, cercano al cielo. Sólo las casas lo alcanzan. Todo es joven y crece, todo está cercano al suelo.[13]

Doce años más tarde, la mayor parte de la novedad se ha desgastado. Muchos de los árboles jóvenes han muerto. Algunas calles están casi desarboladas mientras otras están dominadas por el verdor suburbano. Como observador foráneo, Dobriner no pareció impresionado por los esfuerzos, evidentemente inexpertos, hechos para mejorar el barrio. No obstante, leyendo su descripción entre líneas, podemos suponer que a los residentes no les parecía que los cambios fueran de mal gusto; más bien expresaban la libertad de innovar que se les había negado en la ciudad. Dobriner escribe:

Como grupo, Cape Cods parece empobrecido. Cuando estaba nuevo, era pintoresco y encantador. Los especialistas de Levitt eligieron con gran cuidado las más armónicas combinaciones de colores y las aplicaron a todo el vecindario. Ahora, el individualismo, la indiferencia, el descuido y el gusto personal, bueno o malo, han alterado esa equilibrada armonía. Se ven trabajos de pintura de aficionados, cenefas de rojo encendido, turquesa, verde pálido o azul cielo, y molduras de color rosa. Hay buhardillas construidas por chapuceros que se tambalean en los techos, y los áticos se han esparcido hasta la náusea. Verá una cochera a medio terminar, parches de cemento, tejas de asbesto rotas, huellas dactilares de niños y suciedad en la descascarillada pintura azul pálido que cubre la puerta; y una cerca de varas rotas, un arbusto muerto, un césped fangoso y pisoteado.[14]

Económica y culturalmente, los suburbios residenciales son parasitarios de la ciudad. Algunas comunidades han procurado diversificar la utilización de la tierra y establecer instituciones culturales para así lograr cierta independencia. Acogen con agrado a la industria limpia porque crea trabajo y alivia la carga tributaria para financiar los colegios. Hopkins y Golden Valley son dos suburbios de Mineápolis que albergan industrias en su seno. Proporcionan más puestos de trabajo de los que la población local puede ocupar.[15] Sin embargo, la cultura, a cualquier escala, es difícil de mantener incluso en comunidades ricas, a menos que aúnen sus recursos. En la región de Nueva York, el condado de Westchester ha sido capaz de sostener tres orquestas sinfónicas, con miembros y público que proceden de todos los pueblos diseminados en la mitad sur del con-

dado. También en Long Island, algunas comunidades suburbanas promueven contactos más estrechos entre sí para compartir información cultural, técnicas de organización e incluso público.[16]

Los suburbios cambian de carácter por diferentes razones: mientras uno puede haber sido invadido por el comercio o la industria, el otro deliberadamente los ha buscado; aquí está el que sufre las incursiones de grupos minoritarios, mientras el de más allá les da la bienvenida; e incluso existen otros que trabajan duro para mejorar su biblioteca pública y otros símbolos culturales. Cada uno de estos pasos lleva a un estilo de vida más urbano; representan capitulaciones, intencionales o no, ante la fuerza y los valores de la ciudad.

Valores e ideales suburbanos

De los muchos y variados motivos para mudarse al suburbio, los más antiguos son la búsqueda de un ambiente saludable o un estilo de vida informal. Hemos comentado repetidas veces cómo las presiones de la vida urbana estimulan una afinidad por la naturaleza y el modo de vida rural. El ambiente de la ciudad es al mismo tiempo seductor y exasperante, hermoso y repulsivo. Las personas prósperas y con medios siempre han podido encontrar alivio escapando a su propiedad en el campo. En el mundo occidental, el sentimiento de afinidad con la naturaleza culminó en el movimiento romántico de los siglos XVIII y XIX. La salud y el bienestar físico desempeñaron un papel preponderante en la admiración romántica por la vida rural, pero la idea de virtud fue aún más esencial al movimiento. Así, un escenario físico y un medio de sustento (el del granjero) adquirieron resonancias morales. La ciudad simbolizaba corrupción y, en última instancia, esterilidad. Era el lugar donde los hombres pugnaban por el poder y la vanagloria, y al mismo tiempo sucumbían ante insignificantes convenciones sociales. El campo representaba la vida: la vida que se manifestaba en los frutos de la tierra, en el crecimiento de todo lo verde, en el agua limpia y el aire puro, en la familia saludable y en la libertad frente a las arbitrarias restricciones políticas y sociales.

El suburbio ha adquirido algunos de los valores del campo. La imagen ideal de la vida suburbana se centra ya en la naturaleza o en la salud, ya en la familia o en la libertad que uno tiene de organizar su propia vida. Europa y Estados Unidos comparten una tradición romántica y sus valores suburbanos tienen mucho en común; pero hay diferencias notables. En Inglaterra, la aristocracia inspiró un cierto esnobismo de gustos entre los miembros más ambiciosos de la clase media. Tener un domicilio en la ubicación adecuada, que pudiese simular la casa de campo de la clase alta, importaba más a la burguesía inglesa que a su equivalente estadounidense. Algunas direcciones suburbanas de Londres en el período victoriano inicial sonaban, como dijo Dyos, como «la recitación monótona pero decidida del Debrett's: Burlington, Montague, Addington, Melbourne, Devonshire, Bedford, etcétera». La clase media suburbana intentaba también una imitación arquitectónica, por lo menos en los detalles decorativos.[17] Por el contrario, los suburbios más antiguos de la clase alta en los Estados Unidos llevaban nombres geográficos modestos como Westport, Shaker Heights, Grosse Pointe, Whitefish Bay y Edina. Las propiedades nuevas de la clase media tienden a evocar el ideal rural y la nostalgia. Las comunidades son llamadas Pinewood, Golden Valley, Country Village, Codbury Knolls, Sweet Hollow, Fairlawn, Green Mansion o Victorian Woods.

La imagen suburbana de Estados Unidos se enriquece con la tradición y los valores distintivos de ese país. Por ejemplo, el ideal agrario que se remonta a la iconografía de Thomas Jefferson y la granja familiar independiente; el concepto de la democracia de ciudad pequeña y las tradiciones de la frontera, compuestas de elementos tan diversos como el individualismo, el hombre contra la naturaleza y la solidaridad con el vecino en casos de necesidad. Consideremos cada uno de ellos a medida que se manifiesta en el suburbio moderno.

De modo característico, los nombres populares que reciben los suburbios recuerdan a algún aspecto de la naturaleza o del campo. Esto se puede tomar como una prueba más de la nostalgia de los estadounidenses por las costumbres rurales. El césped del frente y el jardín trasero reemplazan a la granja, mientras que los animales domésticos representan al ganado. En tanto prototipos de otro estilo

de vida, el césped y los animales de compañía pueden resultar, para el hombre de la ciudad que no tiene experiencia en la vida del campo, una carga más que una fuente de agrado. En particular, el césped y el jardín son signos visibles de una fe nebulosa arraigada en experiencias que el hombre de la ciudad quizá nunca tuvo: son mantenidos a costa de mucho tiempo y esfuerzo pero sirven para que la familia suburbana pueda señalar a sus vecinos que profesa la fe de todos. Del mismo modo en que la granja estadounidense es idealmente una empresa familiar, la familia es el centro de la vida suburbana. Los servicios públicos típicos del suburbio tienen como propósito satisfacer las necesidades y funciones de la familia. La escuela, la iglesia o el centro comercial-recreativo son iconos prominentes en el paisaje. La razón más común que se da para trasladarse al suburbio es la crianza de los hijos. El apartamento urbano no sólo carece de espacio para una familia que crece, sino que la ciudad misma es percibida como plagada de peligros. Los padres se inquietan cuando sus niños están en la calle o los han perdido de vista. Por el contrario, el hogar suburbano es un refugio para los jóvenes: en el seno de la familia y en un ambiente saludable, los hijos no pueden sino convertirse en ciudadanos sanos y respetables.

El suburbio proyecta la imagen de la pequeña ciudad democrática, mientras que el gobierno de la gran ciudad se percibe como un sistema complejo y corrupto sin remedio. Esta visión llegó a formar parte del folklore estadounidense en las últimas décadas del siglo XIX, cuando la migración desde el campo y la inmigración desde el extranjero se combinaron para inundar los grandes centros urbanos. En una confusión de multitudes y de pasiones y necesidades humanas encontradas, la divergencia entre principio y práctica en el gobierno de la ciudad se hizo tan grande que llegó a escarnecer la lógica histórica. Desde que la salud política de la pequeña ciudad se halla también en declive por falta de una ciudadanía joven y movilizada, sólo en el pequeño y casi autónomo suburbio se habría conservado algo del ideal de la democracia participativa. En el suburbio, como lo notó David Riesman, los exitosos abogados u hombres de negocios urbanos quizás dediquen con agrado sus talentos a las nimiedades de la administración municipal. Las tentativas de la ciudad para anexar los suburbios e incluirlos en la cultura y gobierno metropolitanos se ha encontrado con una fuerte resistencia. Los suburbios de las clases alta y media alta valoran su autonomía legal y su benigna vida política. La autonomía suburbana continuó acrecentándose. Hacia 1954, la región de Nueva York podía jactarse de tener 1.071 jurisdicciones separadas; Chicago, 960; Filadelfia, 702; Saint Louis, 420; hasta que se llegó a una situación en que sólo el 14 por ciento de todas las administraciones municipales en Estados Unidos estaban en las áreas metropolitanas.[18]

El suburbio se halla en la frontera de la expansión metropolitana. Es una sociedad en ciernes y una sociedad en proceso de cambios, al final de la cual está la cultura urbana. Las características pioneras del suburbio nuevo se revelan en su falta de forma, la ausencia de estructuras socialmente diferenciadas y una dureza general en cuanto a condiciones de vida: calles fangosas, agua en la que no se puede confiar, sistemas rudimentarios de alcantarillado y recogida de basura, escuelas insatisfactorias o inexistentes, transporte deficiente y sensación de aislamiento.[19] Se necesita independencia y un espíritu pionero cuando una familia se traslada a un sector de bajos ingresos, creado —casi de la noche a la mañana— en medio del campo; también se requiere un espíritu de cooperación con los vecinos que se hallan en la misma situación. En los suburbios más pobres, los residentes a menudo construyen sus casas con sus propias manos. Tienen que hacerlo todo y así transformarse en hombres orquesta. El hombre de clase media puede mudarse a una casa suburbana «terminada», donde aún queda mucho por hacer, y se ve forzado a convertirse en un manitas. Este papel puede desempeñarse con gusto, pues otorga al padre un estatus especial, reforzando su imagen de sostén de la familia. En cualquier caso, no es un papel que se pueda adoptar en el atestado apartamento de la ciudad donde cada cambio estructural requiere la aprobación del propietario. En realidad, en el hogar suburbano un hombre puede hacer muy poco para modificar su entorno, pero la posibilidad, simbolizada por su taller bien equipado, está presente. La cooperación es otro rasgo fronterizo y suburbano. Las necesidades comunes engendran un espíritu de ayuda mutua. Compartir el automóvil y cuidar de los

niños cooperativamente constituyen respuestas adaptativas ante la escasez de recursos. La construcción comunal de una piscina en el nuevo suburbio resucita la experiencia de la comunidad que colectivamente levantaba un granero en tiempos pretéritos; los residentes suburbanos ahora intercambian cortacéspedes en lugar de cosechadoras.[20] En algunas comunidades de personas de altos ingresos y en los suburbios más antiguos, la vida de frontera es más un ideal que una realidad: es una idea simbolizada por una cierta sencillez en el vestir y en las maneras, y por la barbacoa en el patio trasero, donde el jefe de familia oficia el varonil rito de asar chuletas.

Los suburbios difieren enormemente entre sí en cuanto a sus características físicas. Así también las personas que deciden vivir en ellos difieren en cuanto a valores y actitudes hacia el entorno. La gente se muda a los suburbios por razones diversas, algunas de las cuales tienen poco que ver con la calidad del ambiente suburbano en sí. S.D. Clark señala que los jóvenes con ingresos limitados buscan una casa más que un entorno comunal. La primera consideración para ellos es que la casa esté al alcance de su bolsillo. El carácter físico del suburbio les importa poco, porque es probable que sea una vasta extensión de viviendas sin límite alguno, sin centro aparente ni sentido de comunidad. Para los jóvenes en sus primeros años de casados, salir de la ciudad trae consigo muchos sacrificios, pero sienten que la ciudad les niega una necesidad esencial: una casa donde criar una familia. En cambio, las personas mayores de clase profesional o clase media alta pueden ya estar viviendo en un suburbio y, si se trasladan, lo hacen a otro de mayor categoría, bien porque es más exclusivo o porque ofrece mejores servicios. En este caso, entonces, el énfasis no está en la casa en sí, sino en el área y en «el estilo de vida». Thomcrest Village en Toronto, por ejemplo, es una comunidad integral para personas de grupos económicos altos. Cuando se le pregunta a un residente de la Village cuáles fueron las cualidades que le atrajeron, es probable que la respuesta no se refiera a la calidad de la casa sino a las bondades del lugar: su exclusividad, la vida comunitaria organizada, las restricciones al ingreso de nuevos habitantes y el tranquilo estilo de vida rural, dentro de un área protegida.[21]

Cuando las personas buscan un «estilo de vida» en una comunidad, la imagen que tienen de ella puede ser tan fuerte como irreal en relación al verdadero comportamiento de los seres humanos. Richard Sennett ilustra el poder que tiene la proyección psicológica sobre la experiencia real con el ejemplo de una próspera familia negra que quiso trasladarse a un suburbio rico en las afueras de una ciudad del medio oeste. Dicho suburbio ostentaba una tasa de divorcio cuatro veces mayor que el promedio nacional, una tasa de delincuencia juvenil que se acercaba a la del peor barrio de la ciudad vecina y una elevada incidencia de trastornos emocionales lo suficientemente graves como para requerir hospitalización. Sin embargo, los residentes de ese suburbio se unieron para negar acceso a la familia negra, declarando que su comunidad estaba constituida por familias sólidas y que vivían en un lugar feliz y tranquilo, unido por fuertes vínculos comunitarios.[22]

La capacidad humana para el autoengaño es descomunal. Las expresiones verbales rara vez son capaces de revelar las actitudes. Una familia asfixiada por las deudas, que sufre del aislamiento y los innumerables inconvenientes de un entorno inconcluso, erigido apresuradamente, declarará, a pesar de todo, que está satisfecha de haberse trasladado al suburbio si encuentra en el nuevo escenario algo que aventaje al antiguo, lo que generalmente consiste en la amplitud de la casa. Una comunidad que aspira a la propia identidad estará dispuesta a negar las duras realidades de la experiencia en pos de alcanzar una imagen colectiva. Los intelectuales que escriben sobre la ciudad y el estilo de vida suburbano no están exentos de parcialidad o de falsas ilusiones. Alguna vez denunciaron la gran ciudad por su impersonalidad y por su corrupción, y alabaron la ciudad pequeña y la vida rural por su sentido de comunidad y la posibilidad de gobernarse a sí mismos. Mas cuando la gente trata de llevar a la práctica esos valores rurales y el ideal de la pequeña ciudad en el suburbio, los intelectuales (con excepciones notables como Herbert Gans) no se sienten contentos con los resultados. Muchos han mostrado su desaprobación al decir que la vida suburbana es «escapismo», «impotencia nostálgica» o, en el mejor de los casos, una especie de «tristeza» o «descontento». Como todas las creaciones humanas, el su-

burbio tiene imperfecciones y las críticas a menudo están justificadas. Pero representó y todavía representa un ideal, aunque hoy en día sólo sean las promotoras y los agentes inmobiliarios los únicos que le dispensan efusivos elogios. No obstante, en 1925, no era excepcional que un intelectual expresara cálidas esperanzas por los suburbios y, al mismo tiempo, reconociera sus limitaciones. Por ejemplo, H.P. Douglas escribió al respecto:

> Porque constituyen una resolución de una situación de excesiva complejidad, porque están compuestos en gran parte de personas afines para quienes la cooperación no debiera ser difícil y porque presenta ventajas medioambientales por la amplitud de los espacios, los suburbios, a pesar de sus limitaciones, son el aspecto más prometedor de la civilización urbana ... Nacidos del polvo de las ciudades, esperan haber inhalado el hálito del sentimiento comunitario, la fraternidad y la paz vecinales. Reflejan el aspecto natural y fresco de la civilización urbana, aquella parte adolescente que aún no se ha desilusionado de la ciudad. Quizás allí, después de todo, se pueda lograr felicidad, bienestar material y una vida digna.[23]

Aldeas modelo y ciudades nuevas

El suburbio representa un ideal en la busca de un entorno. Las aldeas modelo y las ciudades nuevas representan otro. ¿De qué modo difieren ambos ideales? Los críticos que denigran el suburbio se refieren también con severidad a las ciudades nuevas y a las ciudades jardín, criticándolas en conjunto por ser retiros románticos para quienes no pueden encarar los desafíos y los problemas —la intensidad— de la sociedad urbana. Los comentaristas que se manifiestan favorables a estos suburbios planeados opinan que sus aspiraciones de autonomía y estilo de vida distendido son semejantes a los de la ciudad nueva, pero se logran sin los arduos esfuerzos políticos y educacionales que Patrick Geddes y Ebenezer Howard creyeron necesarios. Los suburbios no tienen un molde único; tampoco las ciudades nuevas. No sorprende que una ciudad nueva difusamente organizada en los aledaños de una metrópolis, que dispone sólo de rudimentos de instituciones públicas y lugares de trabajo, se perciba y funcione más bien como un suburbio residencial; mientras que una comunidad suburbana autónoma que sostiene la cultura local e invita a las empresas industriales a que se instalen allí, haya abrazado parte de los valores básicos del programa de la ciudad nueva. Las diferencias, sin embargo, son verdaderas y derivan tanto del idealismo social como del ambiental que revitaliza los movimientos de la aldea modelo y de la ciudad jardín. El crecimiento suburbano es esencialmente no planeado: se trata de una etapa en la expansión metropolitana. La gente escapa a la periferia urbana en busca de un lugar para vivir. Otros tipos de utilización del suelo pueden o no producirse a continuación. Por el contrario, la planificación se halla en el centro de la «ciudad nueva», y su alcance va más allá de las residencias para abarcar un ambiente total e integrado en el cual la gente pueda vivir, trabajar y disfrutar del ocio.

A mediados del siglo XIX, la «aldea modelo» del norte de Inglaterra fue precursora de la «ciudad jardín» (como se le llama a menudo a la «ciudad nueva»). Construida en el campo, distante de las ciudades textiles y de su aire contaminado, la aldea modelo es un testimonio del idealismo de los recientemente enriquecidos industriales cuyas conciencias estaban conmovidas por las deplorables condiciones de vida de los trabajadores de sus fábricas. Puede resultar difícil aceptar que un representante de la nueva afluencia pueda ser idealista. Pero ése fue el caso. Al establecer una aldea modelo, el empresario industrial sacrificaba en parte sus propios intereses. Un fuerte sentido de los deberes del señor del lugar, una conciencia social impulsada por una religión no conformista, una creencia romántica en la naturaleza y en una comunidad moldeada a partir de la aldea medieval, fueron los factores que se combinaron para empujar a Titus Salt, a Edward Ackroyd y a los Crossleys —industriales de Yorkshire— a invertir tiempo, energía y recursos en la fundación de sus poblamientos modélicos. Estos asentamientos tenían las siguientes características en común: se construyeron «desde arriba», esto es, por los líderes para las personas que estaban a su cargo; se levantaron en el campo con la intención de que se transformasen en comunidades independientes, donde las personas pudieran vivir y trabajar en un mismo lugar. Así, los planificadores proveyeron lo

necesario para iglesias, instituciones culturales, asistencia médica y hospitales. Todo esto refleja la fe de los planificadores en la influencia benévola del entorno en la salud y la moral. Además, eran poblaciones pequeñas.[24]

El movimiento de la ciudad jardín en Inglaterra empezó a fines del siglo XIX bajo la inspiración de Ebenezer Howard. ¿Qué es una ciudad jardín? Howard dijo en 1919 que se trataba de «una ciudad diseñada para la vida sana y la industria; de un tamaño que hace posible una vida social plena, pero no en exceso, y rodeada por un cinturón rural; todo el terreno está bajo un régimen de propiedad pública o de fideicomiso en beneficio de la comunidad».[25] En esta definición vemos cómo la ciudad nueva o la ciudad jardín difieren conceptualmente de la aldea modelo por un lado, y del suburbio, por el otro. Lo que tienen en común es que todos estos proyectos se basan en la creencia en una vida saludable lejos de la gran metrópolis. Una ciudad jardín, a diferencia de la aldea modelo, es una empresa cooperativa y no el sueño hecho realidad de un filántropo todopoderoso. Los ideales sociales detrás de la ciudad jardín representan un paso adelante y separado de la inspiración religiosa o del medievalismo romántico. La ciudad jardín es mucho mayor, su población más heterogénea y sus industrias mucho más variadas: está planeada para la clase media y los trabajadores más acomodados. A diferencia de las más antiguas aldeas modelo, la ciudad nueva tiene mayor vegetación y los solares individuales son más espaciosos, reflejando el estilo paisajístico naturalista que se hiciera tan popular hacia finales del siglo XIX. Al contrario que el suburbio, la ciudad jardín se crea para que llegue a ser una ciudad. Los planificadores se esfuerzan por plasmar las ideas de una utilización múltiple del suelo y una población diversificada. La ciudad nueva llegará a ser una comunidad, no porque las personas tengan el mismo origen socioeconómico, sino porque la gente de cualquier grupo social necesitará de los servicios de los demás. Tiene un centro, que es el foco de las funciones públicas. Y está separada de otros pueblos por una zona verde, es decir, a diferencia de la mayoría de los suburbios, la ciudad nueva tiene un límite claramente visible.

Desde el establecimiento de la primera ciudad jardín, Letchworth (1903-1905), el movimiento por la ciudad nueva ha tenido sus detractores. La ciudad jardín se confundió con el suburbio integral a pesar de sus explícitas aspiraciones urbanas: la densidad residencial que Ebenezer Howard utilizó fue bastante alta, 70 a 100 personas por acre. La misma Letchworth dio pie a algunas de las críticas, porque sus planificadores mostraron mayor preocupación por los jardines, la amplitud de los terrenos residenciales y la calidad de la vivienda individual que por la excelencia de la arquitectura pública y la coherencia del plan general. El énfasis en el factor «jardín» de la ciudad jardín tuvo como resultado una excesiva plantación de árboles. Al alcanzar su madurez, el denso follaje obstruye la vista y la luz solar en verano, y puede resultar opresivo para los residentes: trasladarse de la selva de asfalto a la exuberancia del invernadero puede no ser tan ventajoso. Lewis Mumford, durante mucho tiempo un paladín del movimiento por la ciudad nueva en Gran Bretaña, admite que Letchworth no fue un gran éxito de planificación y que hoy parece «un híbrido entre una ciudad rural modernizada y un suburbio contemporáneo extendido».[26] Welwyn Garden, construida unos quince años más tarde, tiene mayor coherencia que Letchworth, pero allí también el énfasis se puso en las amplias áreas verdes y en las necesidades de la vida privada, más que en las funciones públicas, los puntos focales de reunión o la elegancia del diseño. En comparación con estas aventuras pioneras, las ciudades nuevas construidas en el período posterior a la segunda guerra mundial muestran menor insistencia en la vegetación y mayor preocupación por lograr formas arquitectónicas y una textura de zonas urbanas diversas, evitando la edificación en altura. Cumbernauld, cerca de Glasgow, es un ejemplo de esta nueva tendencia.

F.J. Osborn ha dicho que la ciudad nueva inspirada por Howard es «tanto una ciudad en un jardín —rodeada por un hermoso campo— como una ciudad de jardines».[27] En décadas recientes, la filosofía urbanística tiende a situar el foco en «la ciudad» más que en «el jardín», llevando la ciudad nueva más allá de su imagen suburbana para aproximarla a un ideal urbano. Mucho de la planificación física se encuentra sustentado en conceptos medioambientales. Dos ideas en particular han guiado el emplazamiento y el diseño de al-

deas modelo y ciudades nuevas: una es que la naturaleza tiene una influencia benéfica en la salud y la moral, la otra es que la arquitectura tiene un impacto en la conducta social. En Inglaterra, tanto las aldeas modelo tardías, tales como Bournville y Port Sunlight, como las primeras ciudades nuevas tendieron a enfatizar las áreas verdes: los planificadores mostraban así su confianza en el poder de la naturaleza para atenuar los males sociales. Las ciudades nuevas construidas recientemente tampoco descuidan la naturaleza y menos aún el concepto del cinturón verde, pero su diseño refleja más la confianza de sus planificadores en la influencia positiva de la arquitectura. Las ciudades nuevas se construyen con varios propósitos, uno de los cuales es alentar la integración social. En este sentido, el resultado no ha sido enteramente exitoso: la gente de una misma clase tiende a segregarse a sí misma dentro del vecindario. Aún más decepcionante desde el punto de vista del planificador es la tendencia de ciertas personas de clase media a trabajar en una ciudad y vivir en otra, socavando así el concepto de la ciudad nueva como comunidad independiente en donde personas de condición socioeconómica diferente trabajan, disfrutan del ocio y crían a sus hijos.

La búsqueda moderna de un entorno en los suburbios y en las ciudades nuevas comenzó hace más de un siglo. Fue incentivada por la decadencia urbana y la aspiración a una vida saludable. La más prometedora de las soluciones para el crecimiento urbano parece ser, más que el suburbio, la ciudad nueva independiente, rodeada por un cinturón verde. Inglaterra ha desempeñado un papel pionero en este esfuerzo.[28] Otros países la han seguido con mayor o menor éxito. A medida que más poblamientos se levantan y más países adoptan el esquema de la ciudad jardín, parte de los ideales y propósitos originales de la ciudad nueva tiende a perder nitidez. Al respecto, resulta llamativo cómo cambia el concepto de lo que se considera tamaño apropiado: «Howard reafirmó en nuestra época la concepción aristotélica de que había un tamaño correcto para la ciudad, lo bastante grande como para abarcar todas sus funciones, pero no demasiado grande como para interferir en ellas. Fijó empíricamente el número ideal de habitantes en 30.000».[29] Las primeras ciudades jardín —como Letchworth y Welwyn Garden— tenían menos de 45.000 habitantes en 1970. Algunas de las aventuras más exitosas son bastante pequeñas: Tapiola, cerca de Helsinki, tiene sólo 16.000 residentes en poco más de un kilómetro cuadrado de terreno. Pero más recientemente hubo un movimiento hacia el gigantismo. En Francia, por ejemplo, la ciudad nueva de Evry (unos treinta kilómetros al sureste de París) se planteaba alcanzar 300.000 habitantes en 1975 y finalmente, 450.000. En Estados Unidos, el Comité Nacional de Políticas de Crecimiento Urbano recomendó la creación de cerca de cien comunidades con un promedio de 100.000 habitantes cada una, además de diez comunidades nuevas de por lo menos 1.000.000 de habitantes.[30]

Los paradigmas de un entorno ideal no son numerosos. ¿Acaso reaparecen de diferente guisa en distintos períodos de la historia? Como ideal, la acogedora aldea neolítica cedió el paso a la prístina ciudad cósmica; el crecimiento de ciudades en grandes extensiones metropolitanas llevó a una añoranza de la aldea modelo cerca de la naturaleza y a la ciudad nueva de pequeño tamaño; las ciudades nuevas, cuando son planeadas para contener entre 500.000 y 1.000.000 de habitantes, parecerían ser una vuelta al ideal de los sacerdotes-reyes de la antigüedad, esos grandes constructores de cosmos.

CAPÍTULO QUINCE

Resumen y conclusiones

El estudio de las percepciones, actitudes y valores con respecto al entorno es de enorme complejidad. Aunque he tocado una gran variedad de temas, es probable que a cada lector le parezca que he abreviado, o incluso omitido, alguno que para él resulta crucial. Sin embargo, el amplio escenario presentado aquí puede ayudar al lector a orientar sus propias inclinaciones e identificar de qué modo se relacionan con otros temas topofílicos. Dentro del ámbito de este libro, considero que los puntos principales son los siguientes:

1. Una persona es un organismo biológico, un ser social y un individuo único: percepciones, actitudes y valores reflejan los tres niveles del ser. Biológicamente, los humanos están bien equipados para registrar una extensa gama de estímulos medioambientales. La mayoría de las personas viven sus vidas utilizando de forma limitada sus poderes de percepción. La cultura y el entorno determinan en gran medida cuáles son los sentidos que se usan preferentemente. En el mundo moderno, es la visión la que predomina, a costa de los otros sentidos, en especial el olfato y el tacto, ya que para funcionar requieren proximidad y ritmo lento, siendo a la vez capaces de agitar las emociones. Los seres humanos responden al ambiente de muchas maneras, aunque algunas de ellas se basan en la biología y trascienden las culturas particulares. Por ejemplo, las personas pueden percibir y relacionarse emocionalmente con los objetos, siempre

que se sitúen dentro de un determinado rango de tamaños; los seres humanos también procuran segmentar los continuos de espacio y tiempo; sus clasificaciones de la naturaleza biológica muestran similitudes básicas; la mente humana muestra una predisposición a organizar entidades en pares antinómicos y a buscar elementos intermedios; el etnocentrismo y la ordenación concéntrica del espacio emocional son rasgos humanos comunes; ciertos colores, en particular el rojo, el negro y el blanco, adquieren significados simbólicos que desbordan las fronteras culturales. El individuo sobrepasa la profunda influencia que tiene la cultura. Todos los humanos comparten perspectivas y actitudes comunes y, sin embargo, la cosmovisión de cada persona es única, y no en un sentido trivial.

2. El grupo, al expresar e imponer los estándares culturales de la sociedad, ejerce una poderosa influencia en las percepciones, actitudes y valores en relación con el entorno de sus miembros. La cultura puede influir en la percepción, hasta tal extremo que la gente podrá ver cosas que no existen, como en el caso de las alucinaciones colectivas. Donde los roles sexuales están diferenciados, hombres y mujeres adoptarán valores distintos y percibirán aspectos diferentes del entorno. La percepción y los juicios que sobre el entorno tienen autóctonos y visitantes no coinciden mucho, ya que sus respectivas experiencias y propósitos tienen poco en común. Dentro de las mismas circunstancias naturales (las mesetas y mesas semiáridas del noroeste de Nuevo México), cinco grupos humanos han vivido en estrecha cercanía, pero cada uno ha mantenido sus propias y distintas cosmovisiones. La realidad no es conocida de forma exhaustiva por ninguna de las visiones humanas, aunque ese aspecto de la realidad que llamamos recursos naturales es susceptible de agotarse si un número suficiente de individuos lo percibe como materia prima y lo explota. La actitud hacia el entorno cambia a medida que el dominio sobre la naturaleza se incrementa y el concepto de belleza se altera. A lo largo del tiempo, los europeos han considerado las montañas como morada de los dioses, como grotescas excrecencias en el suave cuerpo de la tierra, como naturaleza sublime, como paisaje, fuentes de salud o centros turísticos.

El entorno material por sí mismo afecta la percepción. La susceptibilidad a ciertas ilusiones en personas que viven en un mundo «con escuadras de carpintero» es diferente a la de aquellos que viven en ambientes no ortogonales. Rara vez es posible establecer relaciones causales entre características ambientales y divergencias de percepción, puesto que la cultura actúa como mediadora. No obstante, podemos referirnos a ciertas relaciones causales aunque sea de forma indirecta y poco precisa. Por ejemplo, es posible afirmar que el desarrollo de la agudeza visual está relacionado con la calidad ecológica del ambiente. Así, los bosquimanos gikwe aprenden a identificar cada planta en particular en la temporada seca, mientras que los bosquimanos kung, que viven en un ambiente mejor abastecido, necesitan sólo aprender dónde se encuentran ciertos grupos de plantas. El entorno proporciona, necesariamente, los principales componentes de las cosmologías y cosmovisiones autóctonas: los contrastes entre las cosmovisiones egipcia y sumeria, en el marco de sus respectivos entornos, resultan reveladores.

3. A pesar de los numerosos estudios sobre la preferencia de la gente por la ciudad, el suburbio o el campo como lugares para vivir o para ir de vacaciones, seguimos ignorando en gran medida aspectos como la calidad e intensidad de la experiencia humana en distintos entornos físicos y en condiciones diferentes. Necesitamos un William James para estudiar las *Variedades de la experiencia del entorno*. Las estadísticas sobre el número de visitas a los parques nacionales o la venta de casas de veraneo pueden medir aspectos de lo que está en boga o el estado de la economía, pero no los sentimientos verdaderos que la gente alberga con respecto a la naturaleza. Tales datos apenas ponen de manifiesto el modo en que las personas utilizan sus oportunidades en un entorno natural, o cómo esperan beneficiarse de su exposición al mismo. La topofilia adquiere diversas formas y varía considerablemente tanto en grado como en intensidad emocional. Describir estos sentimientos es, al menos, un comienzo: la fugacidad del placer visual; la delicia sensual del contacto físico; el amor por el lugar que nos es familiar, porque es nuestro hogar o porque representa el pasado, o porque suscita el orgullo de la propiedad o de la creación; el regocijo en las cosas por simples razones de salud y de vitalidad animal.

Ciertos entornos naturales han desempeñado un papel preponderante en los sueños de la humanidad sobre un mundo ideal. Estos son el bosque, la orilla del mar, el valle y la isla. Para construir un mundo ideal, es necesario suprimir los defectos del mundo real. La geografía proporciona, necesariamente, contenidos al sentimiento topofílico. Los paraísos tienen un cierto aire familiar porque los extremos (demasiado caluroso o demasiado frío; muy lluvioso o muy seco) también se suprimen. En todos ellos abundan plantas y animales útiles o favorables para el hombre. Los paraísos difieren en sus respectivos esplendores: algunos son ricas praderas, otros son bosques mágicos, islas perfumadas o valles en las montañas.

4. Las cosmovisiones de las sociedades no alfabetizadas y tradicionales difieren apreciablemente de las del hombre moderno que ha estado bajo la influencia, de forma directa o indirecta, de la ciencia y la tecnología. A menudo se ha afirmado que en la era precientífica el hombre se adaptaba a la naturaleza, mientras que hoy se dice que la domina. Una distinción más exacta deberá tener en cuenta que los pueblos primitivos y tradicionales vivían en un mundo vertical, rotatorio y altamente simbólico, mientras que el mundo del hombre moderno tiende a una amplia superficie y con un techo bajo, aparte de no ser rotatorio y sí, en cambio, estético y profano. En Europa, este cambio se produjo gradualmente desde 1500 en adelante, y afectó no sólo a la ciencia sino al arte, la literatura, la arquitectura y el paisajismo.

5. La ciudad antigua fue un símbolo del cosmos. Dentro de sus murallas, el hombre experimentaba el orden del cielo, emancipado de las necesidades biológicas y de los caprichos de la naturaleza, que hacían insegura la vida en el campo. Todas las ciudades contienen símbolos públicos de alguna clase que concentran e imponen a través de su alta visibilidad los ideales de poder y gloria. En una metrópolis moderna, el símbolo puede ser una gran avenida o una plaza, un imponente edificio municipal o un monumento que capta la historia de la ciudad y su identidad. Las ciudades son enormemente complejas, pero algunas están claramente identificadas por una sola imagen: el *skyline* de Nueva York y los tranvías de San Francisco son algunos ejemplos procedentes de Estados Unidos. Una sola

obra arquitectónica espectacular puede dar identidad a una metrópolis, poniendo los símbolos históricos más antiguos en segundo plano. Uno piensa en la Torre Eiffel de París (una advenediza en una ciudad rica en monumentos), el edificio municipal de Toronto y el Gateway Arch de Saint Louis.

Como artefacto, la ciudad refleja los propósitos humanos. Sin embargo, para la mayoría de las personas que viven en una gran metrópolis, constituye un entorno que actúa como un elemento dado, inmutable a las necesidades humanas en particular, tal y como lo hacen las realidades de la naturaleza. La gente siente que sólo tiene control sobre una pequeña parte de la ciudad. Sus propios hogares pueden expresar sus personalidades; también los lugares donde trabajan, si son pequeños y de propiedad privada, y quizá la calle del barrio, si allí se da una socialización informal. Para apreciar cómo la gente responde a sus entornos urbanos necesitamos conocer el tipo de actividades que suceden en el hogar, en los lugares de trabajo y de diversión, y en las calles. En toda gran metrópolis los estilos de vida varían enormemente. Las personas viven en la misma ciudad, incluso en la misma parte de la ciudad, pero los mundos que perciben son diferentes. Un factor común para todos los habitantes de las ciudades es la enorme distancia que los separa de su empleo y la manera en que se obtiene el alimento que sostiene la vida.

6. Las actitudes hacia el yermo y el campo, en la medida en que se articulan y se vuelven conscientes, constituyen respuestas sofisticadas al entorno, que tienen su origen en la ciudad. Presuponen la existencia y el reconocimiento de diferentes tipos de entorno y una cierta libertad para elegir entre ellos. Las actitudes hacia estos tres tipos de entorno han sido ambivalentes desde el principio. El yermo se identificaba con el caos, con la morada de demonios y, al mismo tiempo, con la pureza. El jardín y la granja representaban la vida idílica, pero hasta el Edén tenía una serpiente; la propiedad de grandes extensiones agrícolas provocaba melancolía, mientras que la granja era sólo para los campesinos. La ciudad simbolizó orden, libertad y gloria, pero también mundanidad, corrupción de las virtudes naturales y opresión. En el mundo occidental, el romanticismo de la naturaleza en el siglo XVIII fue pronto seguido por los horrores de la re-

volución industrial; juntos condujeron a que la opinión pública encareciera los méritos del campo y de la naturaleza en detrimento de los de la ciudad. Así, las imágenes se invierten, de suerte que el yermo significa orden (el orden ecológico) y libertad, mientras que el centro de la gran ciudad es el caos: una selva gobernada por los parias de la sociedad. El suburbio, alguna vez percibido como lugar para indigentes y comercios desagradables, tiene ahora más prestigio que el centro de la ciudad, que se desmorona. Los significados de «núcleo» y «periferia», «centro» y «margen», consagrados por la tradición, hoy se han invertido. El movimiento por la ciudad nueva es una tentativa de combinar las virtudes del modo de vida suburbano con la idea de centro.

Los seres humanos han buscado con persistencia el entorno ideal. Qué aspecto tiene varía de una cultura a otra pero, en esencia, parece utilizar dos imágenes opuestas: el jardín de la inocencia y el cosmos. Los frutos de la tierra proporcionan seguridad, como también lo hace la armonía astral que, además, ofrece grandeza. De este modo, nos movemos de un mundo al otro: de la sombra bajo el baobab al círculo mágico bajo el cielo, de la casa a la plaza pública, del suburbio a la ciudad, de unas vacaciones costeras al goce de las artes refinadas, buscando un punto de equilibrio que no es de este mundo.

NOTAS

Capítulo 1

1. Para un resumen reciente acerca de los problemas en la investigación de la percepción del medio ambiente, véase David Lowenthal, «Research in Environmental Perception and Behavior: Perspectives on Current Problems», *Environment and Behavior*, 4, N.º 3 (septiembre 1972), pp. 333-342.
2. Por ejemplo, Kenneth Hewitt e Ian Burton, *The Hazardness of a Place*: A Regional Ecology of Damaging Events, University of Toronto Department of Geography Research Publication N.º 6 (1971); véase en la bibliografía otros estudios que tratan de riesgos ambientales.
3. Myra R. Schiff, «Some Theoretical Aspects of Attitudes and Perception», *Natural Hazard Research*, University of Toronto, Working Paper N.º 15 (1970).
4. W.T. Jones, «World Views: Their Nature and Their Function», *Current Anthropology*, 13, N.º 1 (Febrero 1972), pp. 79-109.

Capítulo 2

1. Committee on Colorimetry, The Science of Color (Washington, D.C.: Optical Society of America, 1966), p. 219.
2. T.G.R. Bower, «The Visual World of Infants», *Scientific American*, 215, N.º 6 (1966), p. 90.
3. Bernard Campbell, *Human Evolution: An Introduction to Man's Adaptations* (Chicago: Aldine-Atherton. 1966), pp. 161-162.
4. Lorus J. Milne y Margery Milne, *The Senses of Animals and Men* (Nueva York: Atheneum, 1962), pp. 18-20; Owen Lowenstein, The Senses (Baltimore: Penguin, 1966).
5. G.M. Wyburn, R.W. Picktord y R.J. Hirst, *Human Senses and Perception* (Edimburgo: Oliver y Boyd, 1964), pp. 66.
6. Desmond Morris, *The Naked Ape* (Londres: Transworld Publishers, Corgi Edition, 1968), pp. 95-96.

7. P.H. Knapp, «Emotional Aspects of Hearing Loss» *Psychosomatic Medicine*, 10 (Julio/Agosto 1948), pp. 203-222.
8. Edmund Carpenter, Frederick Varley y Robert Flaherty, *Eskimo* (Toronto: University of Toronto Press, 1959), páginas no numeradas.
9. Richard Neutra, Survival Through Design (Nueva York: Oxford University Press, 1969), pp. 139-140.

Capítulo 3

1. Paul D. MacLean, «Contrasting Functions of Limbic and Neocortical Systems of the Brain and Their Relevance to Psychophysiological Aspects of Medicine», *American Journal of Medicine*, 25, N.º 4 (1958), pp. 611-626.
2. Edmund R. Leach, *Claude Lévi-Strauss* (Nueva York: Viking 1970) pp. 16-20.
3. Edmund R. Leach, «Genesis as Myth», en: John Middleton (ed.), *Myth and Cosmos* (Garden City, Nueva York: Natural History Press, 1967), p. 3.
4. H. Schwarzbaum, «The Overcrowded Earth», *Numen*, 4 (1957), pp. 59-74.
5. Aniele Jaffé, «Symbolism in the Visual Arts», en: C. G. Jung (ed.), *Man and His Symbols* (Nueva York: Dell, 1968), pp. 266-285; José y Miriam Argüelles, *Mandala* (Berkeley y Londres: Shambala, 1972).
6. Émile Durkheim y Marcel Mauss, *Primitive Classification*, traducción de Rodney Needham (Chicago: University of Chicago Press Phoenix Books, 1963), y Marcel Granet, *La Pensée Chinoise* (París: Albin Michel, 1934).
7. Justus M. van der Kroef, «Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society», *American Anthropologist*, 56 (1954), pp. 847-62.
8. Gaston Bachelard, *The Psychoanalysis of Fire*, traducción de A.C.M. Ross (Boston: Beacon Press, 1968), y *L'eau et les Reues* (París: José Corti, 1942).
9. Colin Turnbull, «The Mbuti Pygmies of the Congo», en: James L. Gibbs (ed.), *Peoples of Africa* (Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, 1965), p. 310.
10. S.M. Newhall, «Warmth and Coolness of Colors», *Psychological Record* 4 (1941), pp. 198-212.
11. Kenneth J. Gergen, «The Significance of Skin Color in Human Relations», *Daedalus* (Primavera 1967), pp. 397-399.
12. Victor Turner, «Color Classification in Ndembu Ritual», en: Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, A.S.A. Monograph N.º 3 (Londres: Tavistock Publications, 1966), pp. 47-84.
13. B.J. Kouwer, *Colors and Their Character: A Psychological Study* (La Haya: Martinus Nijhoff), pp. 12-18.
14. Brent Berlin y Paul Kay, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1969), pp. 7-45.
15. Yi-Fu Tuan, «Geography, Phenomenology, and the Study of Human Nature», *Canadian Geographer*, 15, N.º 3 (1971), pp. 181-92.
16. Paul Shepard, Jr., «The Cross Valley Syndrome», *Landscape*, 10, N.º 3 (1961), pp. 4-8.
17. Morse Peckham, *Man's Rage for Chaos* (Nueva York: Schocken Books, 1967), pp. 168-84, 199.
18. Geoffrey Scott, *The Architecture of Humanism: A Study in the History of Taste* (Nueva York: Scribner's, 1969), p. 159 (originalmente publicado en 1914); Max Rieser, «The Language of Shapes and Sizes in Architecture or On Morphic Semantics», *The Philosophical Review*, 55 (1946), pp. 152-73.

19. Susanne K. Langer, *Mind: An Essay on Human Feeling* (Baltimore: Johns Hopkins, 1967), p. 160.
20. J.S. Pierce, «Visual and Auditory Space in Baroque Rome», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 18, N.º 3 (1959), p. 66; Langer, Human Feeling.

Capítulo 4

1. Heródoto, *History*, (Nueva York: Tudor, 1932), p. 52.
2. Evon Z. Vogt y Ethel M. Albert, *The People of Rimrock* (Cambridge: Harvard University Press, 1966), p. 26.
3. U. Holmberg, «Siberian Mythology», en: J.A. MacCulloch (ed.), *Mythology of All Races*, IV (Boston: Marshall Jones Co., 1927).
4. Leslie A. White, «The World of the Keresan Pueblo Indians», en: Stanley Diamond (ed.), *Primitive Views of the World* (Nueva York: Columbia University Press, 1964), pp. 83-94.
5. E.S. Carpenter, «Space Concepts of the Aivilik Eskimos», *Explorations* 5 (1955), pp. 131-45.
6. T.T. Waterman, «Yurok Geography», University of California Publications, en: *American Archaeology and Ethnography*, 16 (1920), pp. 182-200.
7. Sin embargo, para los chinos el mundo romano era conocido como *Ta Ch'in*, es decir, Gran China, una expresión muy honorífica. En cambio, los romanos llamaban a los chinos simplemente *Seres*, es decir: «gente de la seda». Joseph Needham, «The Fundamental Ideas of Chinese Science», en: *Science and Civilization in China*, II (Cambridge, Cambridge University Press, 1956), pp. 216-345; C.P. Fitzgerald, *The Chinese View of Their Place in the World* (Londres: Oxford University Press, 1964).
8. W.A. Heidel, The Frame of Ancient Greek Maps (Nueva York: American Geographical Society, 1937); E.H. Bunbury, *A History of Ancient Geography Among the Greeks and Romans*, I Londres: John Murray 1883).
9. C. Raymond Beazley, *The Dawn of Modern Geography*, II (Nueva York: Peter Smith, 1949), pp. 549-642 (originalmente publicado en: 1897).
10. Arnold Toynbee, «"Asia and Europe"; Facts and Fantasies», en: *A Study in History*, VIII (Londres: Oxford University Press, 1954), pp. 708-29.
11. John Steadman, «The Myth of Asia», The American Scholar, 25, N.º 2 (Primavera 1956), pp. 163-75; W. Gordon East y O.H.K. Spate, «Epilogue: The Unity of Asia?» en: *The Changing Map of Asia: A Political Geography* (Londres- Methuen, 1961), pp. 408-24.
12. H.J. Mackinder, *Britain and the British Seas* (Nueva York: D. Appleton & Co., 1902), p. 4. En 1746, Philippe Buache ya había identificado un hemisferio terráqueo. Véase: Preston E. James, *All Possible Worlds* (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1972), p. 141.
13. Basil Willey, *The Eighteenth Century Background* (Londres: Penguin Books, 1965), pp. 19-21.

Capítulo 5

1. H. Kalmus, «The Worlds of the Colour Blind and the Tune Deaf», en: J. M. Thoday y A.S. Parkes (eds.), *Genetic and Environmental Influences on Behaviour* (Nueva York: Plenum Press, 1968), pp. 206-208.

2. Roger J. Williams, *You Are Extraordinary* (Nueva York: Random House, 1967); H.J. Eysenck, «Genetics and Personality», en: Thoday and Parkes, Influences on Behavior, pp. 163-79.
3. William H. Sheldon, *The Varieties of Temperament* (Nueva York: Harper & Row, 1942); Juan B. Cortés y Florence M. Gatti, «Physique and Propensity», *Psychology Today*, 4, N.º 5 (octubre 1970), pp. 42-44, 82-84.
4. Thoday y Parkes, *Influences on Behavior*, p. 111.
5. I. Macfarlane Smith, *Spatial Ability and Its Educational and Social Significance* (San Diego: Robert R. Knapp, 1964), pp. 236-37, 243, 257.
6. George Steiner, *Tolstoy or Dostoevsky: An Essay in Old Criticism* (Nueva York: Vintage Books, 1961), pp. 74-75.
7. Citado en: Steiner, *Tolstoy or Dostoevsky*, p. 199.
8. Sórdidas imágenes de la vida urbana aparecen en poemas bien conocidos como: «The Love Song of J. Alfred Prufrock», «Prelude», «Rhapsody on a Windy Night» y «The Waste Land».
9. Barclay Jones, «Prolegomena to a Study of the Aesthetic Effect of Cities», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 18 (1960), pp. 419-29.
10. Virginia Woolf, *To the Lighthouse* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1927), pp. 212-13. [*Al faro*, traducción de José Luis López Muñoz, Alianza Bolsillo, Madrid, 1993.]
11. Véase la bibliografía en: Yi-Fu Tuan, «Attitudes toward Environment: Themes and Approaches», en: David Lowenthal (ed.), *Environmental Perception and Behavior* (University of Chicago Department of Geography Research Paper N.º 109, 1967), pp. 4-17.
12. T.E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom* (Garden City, Nueva York: Doubleday 1936), p. 29.
13. Albert Camus, *Lyrical and Critical Essays*, traducción de E.C. Kennedy (Nueva York: Knopf, 1968), pp. 7-8.
14. Kenneth Walker, *The Physiology of Sex and Its Social Implications* (Londres: Penguin Books, 1964).
15. Para diferencias sobre sexo y conducta véase Walter Goldschmidt, *Comparative Functionalism* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1966), pp. 45-46.
16. Erik H. Erikson, «Genital Modes and Spatial Modalities», en: *Childhood and Society* (Harmondsmith: Penguin, 1965), pp. 91-102.
17. R.A. Spitz y K.M. Wolf, «The Smiling Response: A Contribution to the Ontogenesis of Social Relations», *Genetic Psychology Monographs*, 34 (1946), pp. 57-125.
18. Ann Van Nice Gale, *Children's Preferences for Color: Color Combinations and Color Arrangements* (Chicago: University of Chicago Press, 1933), pp. 54-55.
19. Jean Piaget, *The Child's Conception of Physical Causality* (Nueva York: Humanities Press, 1951), p. 60.
20. Robert Beck, «Spatial Meaning, and the Properties of the Environment», en: David Lowenthal (ed.), *Environmental Perception and Behavior* (University of Chicago Department of Geography Research Paper N.º 109, 1967), pp. 20- 26; Monique Laurendeau y Adrien Pinard, *The Development of the Concept of Space in the Child* (Nueva York: International Universities Press, 1970); Yvonne Brackbill y George G. Thompson (eds.), *Behavior in Infancy and Early Childhood* (Nueva York: Free Press, 1967), pp. 163-220.
21. Frank Conroy, *Stop-time* (Nueva York: Viking, 1967), p. 110.

Capítulo 6

1. A. Irving Hallowell, *Culture and Experience* (Nueva York: Schocken Books 1967), p. 258.
2. Hallowell, *Culture and Experience*, p. 257.
3. Dorothy Eggan, «Hopi Dreams in Cultural Perspective», en: G.E. von Grunebaum y Roger Caillois (eds.), *The Dream and Human Societies* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1966), p. 253.
4. C.S. Carpenter, F. Varley, y R. Flaherty, *Eskimo* (University of Toronto Press, 1959).
5. Joseph Sonnenfeld, «Environmental Perception and Adaptation Level in the Arctic», en: David Lowenthal (ed.), *Environmental Perception and Behavior*, University of Chicago Department of Geography; Research Paper N.º 109 (1967), pp. 42-53.
6. Herbert J. Gans, *The Levittowners* (Nueva York: Random House, Vintage Books edition, 1969), p. 38.
7. Mason Wade (ed.), *The Journal of Francis Parkman* (Nueva York: 1947), citado en: Henry Nash Smith, *Virgin Land* (Nueva York: Random House, Vintage Books Edition; publicado por primera vez en 1950), p. 54.
8. William James, «On a Certain Blindness in Human Beings», en: *Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Life's Ideals* (Nueva York: The Norton Library, 1958), pp. 150-52 (originalmente publicado en 1899). Véase David Lowenthal, «Not Every Prospect Pleases», *Landscape*, 12, N.º 2 (Invierno 1962-1963), pp. 19-23. Sobre la mala opinión de los poetas acerca de los granjeros, véase R. H. Walker, «The Poets Interpret the Frontier», *Mississippi Valley Historical Review* 48 N.º 4 (1961), pp. 622-23.
9. Herbert J. Gans, *The Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian-Americans* (Nueva York: Free Press, 1962).
10. Gans, *Urban Villagers*, pp. 149-50.
11. Esta sección se basa en: Yi-Fu Tuan y Cyril E. Everard, «New Mexico's Climate: The Appreciation of a Resource», *Natural Resources Journal*, 4, N.º 2 (1964), pp. 268-308.
12. Evon Vogt and Ethel M. Albert (eds.), *People of Rimrock: A Study of Values in Five Cultures* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966).
13. Evon Vogt, *Modern Homesteaders* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1955).
14. Vogt and Albert, People of Rimrock, pp. 282-283.
15. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (Cleveland: World Publishing, Meridian, 1963), pp. 99-102.
16. W.W. Hyde, «The Ancient Appreciation of Mountain Scenery», *Classical Journal*, 11 (1915), pp. 70-85.
17. Edouard Chavannes, *Le T'ai chan: essai de monographie d'un culte Chinois* (París: Ernest Leroux, 1910).
18. J.D. Frodsham, «The Origins of Chinese Nature Poetry», *Asia Major*, 8 (1960-1961), pp. 68-103.
19. E.T. McLaughlin, «The Medieval Feeling for Nature», en: *Studies in Medieval Life and Literature* (Nueva York: Putnam's, 1894), pp. 1-33; Clarence J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore* (Berkeley: University of California Press, 1967), pp. 309-330.
20. Marjorie Hope Nicolson, *Mountain Gloom and Mountain Glory* (Nueva York: Norton, 1962).
21. G. Rylands de Beer, *Early Travellers in the Alps* (Londres: Sidgwick & Jackson, Ltd., 1930), pp. 89-90.

22. Earl Pomeroy, *In Search of the Golden West: The Tourist in Western America* (Nueva York: Knopf, 1957).

Capítulo 7

1. Marshall H. Segall, Donald T. Campbell y Melville J. Herskovits, «Some Psychological Theory and Predictions of Cultural Differences», en: *The Influence of Culture on Visual Perception* (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1966), pp. 69-97.
2. Richard B. Lee, «What Hunters Do for a Living, or How to Make Out on Scarce Resources», en: Richard B. Lee y Irven DeVore, *Man the Hunter* (Chicago: Aldine-Atherton, 1968), p. 39.
3. Elizabeth M. Thomas, *The Harmless People* (Nueva York: Knopf, Vintage edition, 1965), p. 13.
4. Laurens van der Post, *The Lost World of the Kalahari* (Baltimore: Penguin, 1962), p. 217.
5. Thomas, *The Harmless People*, p. 10.
6. Colin M. Turnbull, «Legends of the BaMbuti», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89 (1959), p. 45.
7. Colin M. Turnbull, «The Mbuti Pygmies: An Ethnographic Survey», Anthropological Papers, The American Museum of Natural History, 50, Part 3 (1965), p. 164.
8. Colin M. Turnbull, *The Forest People* (Londres: Chatto & Windus, 1961), p. 228.
9. Colin M. Turnbull, *Wayward Servants* (Londres: Eyre & Sottiswode, 1965), p. 255.
10. Leslie A. White, *The Pueblo of Santa Ana, New Mexico*, American Anthropological Association, Memoir 60, 44, N.º 4 (1942), pp. 35-42, 80-84.
11. Leslie A. White, «The World of the Keresan Pueblo Indians», en: Stanley Diamond (ed.), *Primitive Views of the World* (Nueva York: Columbia University Press, edición en rústica, 1964), pp. 83-94.
12. Elsie Clews Parsons, *Pueblo Indian Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1939), Vol. 1.
13. Mary Douglas, «The Lele of Kasai», en: Daryll Forde (ed.), *African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples* (London: Oxford University Press, 1954), pp. 1-26.
14. Douglas, «The Lele of Kasai», p. 4.
15. J.H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. Introducción de John A. Wilson, (Nueva York: Harper & Row, 1959), p. 11.
16. Heródoto, *The History of Herodotus*, traducción de George Rawlinson (Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952), Libro II, capítulos 13-14.
17. Henri Frankfort, H. A. Frankfort, John A. Wilson y Thorkild Jacobsen, *Before Philosophy* (Baltimore: Penguin, 1951), pp. 45-46.
18. Breasted, *Ancient Egypt*, pp. 8-9.
19. Frankfort et al. *Before Philosophy*, pp. 52-57.
20. S. Giedion, *The Eternal Present: The Beginnings of Architecture* (Nueva York: Pantheon, 1964), pp. 264-348.
21. Leonard Woolley, *The Beginnings of Civilization* (Nueva York: Mentor, 1965), pp. 127-31.
22. Thorkild Jacobsen, «Mesopotamia: The Cosmos as a State», en: Frankfort et al., Before Philosophy, pp. 184-185; «Early Political Development in Mesopotamia», *Zeitschrift für Assyriologie*, 18 (1957), pp. 91-140.

23. S.N. Kramer, *The Sumerians* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), p. 118.
24. Jacobsen, «*Mesopotamia*», p. 139.
25. Frank Hole, «Investigating the Origins of Mesopotamian Civilization», *Science*, 153 (Agosto 5, 1966), pp. 605-611.

Capítulo 8

1. Citado en: H. Rushton Fairclough, *The Attitude of the Greek Tragedians toward Nature* (Toronto: Roswell & Hutchison, 1897), p. 9.
2. Kenneth Clark, *Looking at Pictures* (Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, 1960), pp. 16-17.
3. F.L. Lucas, *The Greatest Problem and Other Essays* (Londres: Cassell, 1960), p. 176.
4. Thomas de Quincey, «William Wordsworth», *Literary Reminiscences* (Boston, 1874), pp. 312-17. Citado en: Newton P. Stallknecht, *Strange Seas of Thought* (Bloomington: Indiana University Press, 1958), p. 60.
5. William McGovern, *To Lhasa in Disguise* (Londres: Grosset & Dunlap, 1924), p. 145.
6. Paul Shepard, «The Itinerant Eye», en: *Man in the Landscape* (Nueva York: Knopf, 1967), pp. 119-56; Daniel J. Boorstin, «From Traveler to Tourist», *The Image* (Nueva York: Harper Colophon Edition, 1964), pp. 77-117.
7. Vaughn Cornish, *Scenery and the Sense of Sight* (Cambridge: Cambridge University Press, 1935).
8. Simone Weil, *Waiting for God*, traducción de Emma Craufurd (Nueva York: Capricorn Books, 1959), pp. 131-32.
9. Robert Coles, *Migrants, Sharecroppers, Mountaineers* (Boston: Little, Brown, 1971), pp. 411, 527.
10. Thomas F. Saarinen, *Perception of the Drought Hazard on the Great Plains*, University of Chicago Department of Geography Research Paper N.º 106 (1966), pp. 110-11.
11. William James, *Varieties of Religious Experience* (Nueva York: Modern Library, 1902), p. 269.
12. T.G.H. Strehlow, *Aranda Traditions* (Carlton: Melbourne University Press, 1947), pp. 30-31.
13. C.J.H. Hayes, *Essays on Nationalism* (Nueva York: Macmillan, 1928); Simone Weil, *The Need for Roots*, traducción de Arthur Wills (Boston: Beacon Press, 1955), pp. 103-84; Leonard Doob, *Patriotism and Nationalism: Their Psychological Foundations* (New Haven: Yale University Press, 1964).
14. Robert Payne (ed.). *The White Pony: An Anthology of Chinese Poetry* (Nueva York: Mentor Books, 1960), p. 89.
15. Arthur Waley, «Life Under the Han Dynasty: Notes on Chinese Civilization in the First and Second Centuries A.D.,» *History Today*, 3 (1953), p. 94.
16. Wolfram Eberhard, *Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1965), p. 45.
17. Teócrito, «The Harvest Song», traducción de A.S.F. Gow, *The Greek Bucolic Poets* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953).
18. Gilbert Highet, *Poets in a Landscape* (Nueva York: Knopf, 1957).
19. George G. Williams, «The Beginnings of Nature Poetry in the Eighteenth Century», *Studies in Philology*, 27 (1930), pp. 583-608.

20. Cornelis Engelbertus de Haas, *Nature and the Country in English Poetry* (Amsterdam: H.J. Paris, 1928), p. 150.
21. Thomas Jefferson, *Notes on Virginia...* Pregunta 19. Para un libro de base que abarca la historia del pensamiento urbano sobre la conducta rural, véase: Pitirim A Sorokin, Carle C. Zimmerman y Charles J. Gilpin, *Systematic Source Book in Rural Sociology*, 3 volúmenes (Miniápolis: University of Minnesota Press, 1932).
22. Leo Marx, *The Machine in the Garden* (Nueva York: Oxford University Press, 1964), p. 5.
23. George H. Williams, *Paradise and Wilderness;* en: *Christian Thought* (Nueva York: Harper & Row, 1962).
24. Roderick Nash, *Wilderness and the American Mind* (New Haven: Yale University Press, 1967); David Lowenthal, «The American Scene», *Geographical Review*, 58 (1968), pp. 61-88; Robert C. Lucas, «Wilderness Perception and Use: The Example of the Boundary Waters Canoe Area», *Natural Resources Journal*, 3, N.º 3 (1964), pp. 394-411.

Capítulo 9

1. E. Evans-Pritchard. *The Nuer* (Oxford: Clarendon Press, 1940), p. 51.
2. Carl O. Sauer, «Seashore - Primitive Home of Man?» en: John Leighly (ed.), *Land and Life* (Berkeley: University of California Press, 1963), p. 309.
3. J. Allan Patmore, *Land and Leisure in England and Wales* (Newton Abbot, Devon: David & Charles, 1970), p. 60.
4. E.W. Gilbert «The Holiday Industry and Seaside Towns in England and Wales», *Festschrift Leopold G. Scheldt zum 60 Geburtstag* (Viena, 1965), pp. 235-47.
5. Foster R. Dulles, *A History of Recreation: America Learns to Play*, (2ª ed. Nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1965), pp. 152-53, 355-56.
6. Carl O. Sauer, *Northern Mists* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1968), pp. 167-68; W.H. Babcock, *Legendary Islands of the Atlantic: A Study in Medieval Geography* (Nueva York: American Geographical Society, 1922).
7. Howard Mumford Jones, *O Strange New World* (Nueva York: Viking, 1964), p. 61.
8. Henri Jacquier, «Le mirage et l'exotisme Tahitien dans la litterature», *Bulletin de la Societé des Oceaniennes*, 12, N.º 146-147 (1964), pp. 357-69.
9. H. Rushton Fairclough, *Love of Nature Among the Greeks and Romans* (Nueva York: Longmans, Green & Co., 1930).
10. F. E. Wallace, «Color in Homer and in Ancient Art», *Smith College Classical Studies*, N.º 9 (Diciembre de 1927), p. 4; Paolo Vivante, «On the Representation of Nature and Reality in Homer», *Arion*, 5, N.º 2 (Verano 1966), pp. 149-90.
11. H. Rushton Fairclough, *The Attitude of the Greek Tragedians toward Nature* (Toronto: Roswell & Hutchison, 1897), pp. 18-19, 42.
12. Samuel H. Butcher, «Dawn of Romanticism in Greek poetry» en: *Some Aspects of Greek Genius*. (Londres y Nueva York: MacMillan, 1916), p 267.
13. *The Greek Anthology*, traducción de W.R. Paton. (Nueva York: Putnam's 1917), III, p. 15.
14. A. Richard Turner, *The Vision of Landscape in Renaissance Italy* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1966), p. 11.
15. Véase: Andre Chastel (ed.), *The Genius of Leonardo da Vinci: Leonardo da Vinci on Art and the Artist* (Nueva York: Orion Press, 1961).

16. Benjamin Rowland, Jr., *Art in East and West* (Boston: Beacon Press, 1964), p. 74.
17. Turner, *Vision of Landscape*, p. 60.
18. Kenneth Clark, «On the Painting of the English Landscape», *Proceedings of the British Academy*, 21 (1935), pp. 185-200.
19. Nikolaus Pevsner, *The Englishness of English Art* (Nueva York: Praeger 1956), pp. 149-50.
20. Kenneth Clark, *Landscape into Art* (Londres: John Murray, 1949).
21. Kurt Badt, *John Constable's Clouds*, traducción de Stanley Godman (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1950).
22. L.C.W. Bonacina, «John Constable's Centenary: His Position as a Painter of Weather», *Quarterly Journal of the Royal Meteorological Society*, 63 (1937), pp. 483-90.
23. Tao Yuan-ming, «The Return», véase Robert Payne (ed.), *The White Pony: An Anthology of Chinese Poetry* (Nueva York: Mentor, 1960), p. 144.
24. Michael Sullivan, *The Birth of Landscape Painting in China* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1962).
25. Kuo Hsi, *An Essay on Landscape Painting*, traducción de Shio Sakanishi (Londres: John Murray, 1935), pp. 54, 55.
26. Arthur de Carle Sowerby, *Nature in Chinese Art* (Nueva York: John Day Company, 1940), pp. 153-68.
27. Joseph Needham, *Science and Civilization in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), III, pp. 592-98.
28. Conrad Malte-Brun, *A System of Universal Geography*, traducción de J. G. Percival (Boston: Samuel Walker, 1834), I, 413.

Capítulo 10

1. Elizabeth M. Thomas, *The Harmless People* (Nueva York: Vintage Books, 1965), p. 220.
2. Uno Holmberg, *Siberian Mythology*, IV, en: J. A. MacCulloch (ed.). *Mythology of All Races* (Boston: Marshall Jones Co., 1927); Schuyler Camman, *The Land of the Camel: Tents and Temples of Inner Mongolia* (Nueva York: Ronald Press, 1951); Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, traducción de W.R. Trask (Nueva York: Pantheon, 1964).
3. C.S. Lewis, «Nature», en: *Studies in Words* (Cambridge University Press, 1961), pp. 24-74.
4. J. B. Jackson, «The Meanings of "Landscape"» en *Saetryk af Kulturgeografi*, N.º 88 (1964), pp. 47-50; M. W. Mikesell, «Landscape», en: *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, S. (Macmillan - Free Press, 1968), pp. 575-80.
5. C.S. Lewis, *The Discarded Image* (Cambridge University Press, 1964), pp. 98- 100.
6. Yi-Fu Tuan, *The Hydrologic Cycle and the Wisdom of God*, Department of Geography Research Publication N.º 1, University of Toronto Press, 1968.
7. C.S. Lewis, *The Discarded Image*, pp. 101-102.
8. Marshall McLuhan y Harley Parker, *Through the Vanishing Point: Space in Poetry and Painting* (Nueva York: Harper Colophon Books, 1969), p. 14.
9. D.W. Robertson, Jr., *A Preface to Chaucer: Studies in Medieval Perspectives* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1962), p. 208.
10. Kenneth Clark, *Landscape into Art* (Londres: John Murray, 1947), pp. 14-15.
11. Richard T. Feller, «Esthetics of Asymmetry» *Science*, 167, N.º 3926 (marzo 1970), p. 1669.

12. Nelson I. Wu, *Chinese and Indian Architecture: The City of Man, the Mountain of God and the Realm of the Immortals* (Nueva York: Braziller, 1963).
13. Citado en: Julia S. Berrall, *The Garden* (Nueva York: Viking, 1966), p. 96.
14. Georgina Masson, *Italian Gardens* (Nueva York: H. N. Abrams, 1961), pp. 15- 16.
15. Edward Malins, *English Landscaping and Literature 1660-1840* (Londres: Oxford University Press, 1966), p. 8.
16. Dos obras bien conocidas sobre la historia de la jardinería y paisajismo en Occidente son: Richard Wright, *The Story of Gardening*, (Nueva York: Dover, 1963) y Derek Clifford, *A History of Garden Design*, (Londres: Faber & Faber, 1966).
17. Owen Barfield, «Medieval Environment», en: *Saving the Appearances* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich), pp. 71-78.
18. Paul Shepard, «The Image of the Garden», en: *Man in the Landscape* (Nueva York: Knopf, 1967), pp. 65-118.
19. Michael Sullivan, *The Birth of Landscape Painting in China* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1962), pp. 29-30.
20. Mircea Eliade, «Sacred Space and Making the World Sacred», en: *The Sacred and the Profane* (Nueva York: Harper Torchbook, 1961), pp. 20-65.
21. E.H. Schafer, «The Conservation of Nature under the T'ang dynasty», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 5 (1962), pp. 280-281.
22. Vincent Scully, *The Heath, the Temple, and the Gods: Greek Sacred Architecture* (New Haven: Yale University Press 1962).
23. Ernest Benz, «Die heilige Hohle in der alten Christenheit und in den ostlichorthdoxen Kirche», *Eranos-Jahrbuch* (1953), pp. 365-432.

Capítulo 11

1. Paul Wheatley, «Proleptic Observations on the Origins of Urbanism», en: *Liverpool Essays in Geography*, R.W. Steel and R. Lawton, eds. (Londres: Longmans, Green, 1967), p. 324.
2. Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City* (Chicago: Aldine-Atherton, 1971).
3. Arthur Upham Pope, «Persepolis as a Ritual City», *Archaeology* 10, N.º 2 (1957), pp. 123-30.
4. *Imperial Gazeteer of India*, XIX (Oxford: Clarendon Press, 1908), p. 363.
5. Werner Müller, *Die heilige Stadt: Roma Quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel* (Stuttgart: Kohlhammer, 1961).
6. P. Lavedan, «Les Hittites et la cité circulaire», en: *Histoire de l'Urbanisme*, I (París: Henri Laurens, 1926), pp. 56-63.
7. Heródoto, *History*, Libro I, pp. 96-99.
8. Platón, *Critias*, pp. 113, 116; *Laws*. Libro V, p. 745.
9. Guy Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate from Contemporary Arabic and Persian Sources* (Oxford: Clarendon Press, 1924); Jacob Lassner, en: *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages* (Detroit: Wayne State University Press, 1970).
10. E. A. Gutkind, *Urban Development in Western Europe: France and Belgium* (Nueva York: Free Press, 1970), p. 41.
11. Joan Evans, *Life in Medieval France* (Londres: Phaidon Press, 1962), p. 43.

12. Helen Rosenau, *The Ideal City: In Its Architectural Revolution* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1959), pp. 33-68; R.E. Dickinson, *The West European City* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961), pp. 417-445.
13. Lewis Mumford, *The City in History* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1961), pp. 386-409.
14. Pierre Lavedan, *Histoire de l'urbanisme: Renaissance et temps moderns*, II (París: Henri Laurens, 1941), pp. 358-363; Sibyl Moholy-Nagy, *Matrix of Man: An Illustrated History of Urban Environment* (Nueva York: Praeger, 1968), pp. 72-73.
15. H. W. Fairman, «Town Planning in Pharaonic Egypt», *Town Planning Review*, 20 (1949), pp. 33-51.
16. Alexander Badawy, *A History of Egyptian Architecture* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1968).
17. Herodóto, *History*, Libro I, pp. 178-180.
18. Paul Lampl, *Cities and Planning in the Ancient Near East* (Nueva York: Braziller, 1968).
19. A.F. Wright, «Symbolism and Function: Reflections on Ch'ang-an and Other Great Cities», *Journal of Asian Studies*, 24 (1965), pp. 667-679.
20. Ho Ping-ti, «Lo-yang, A.D. 495-534: A Study of Physical and Socio-Economic Planning of a Metropolitan Area», *Harvard, Journal of Asiatic Studies*, 26 (1966), pp. 52-101.
21. F. Ayscough, «Notes on the Symbolism of the Purple Forbidden City», *Journal of the Royal Asiatic Society*, North China Branch, 52 (1921), pp. 51-78; R. Heidenreich, «Beobachtungen zum Stadtplan von Peking», *Nachrichten der Gesellschaft für Natur und Volkerkunde Ostasiens*, 81 (1957), pp. 32-37; T. C. P'eng, «Chinesischer Stadtbau, unter besonderer Berücksichtigung der Stadt Peking», *Nachrichten der Gesellschaft*, N.º. 89/90 (1961), pp. 42-61.
22. Amita Ray, *Villages, Towns and Secular Buildings in Ancient India* (Calcutta: Firma Mukhopadhyay, 1964).
23. A.K. Coomaraswamy, *The Arts and Crafts of India and Ceylon* (Nueva York: Noonday Press, 1964), p. 106.
24. E.B. Havell, *The Ancient and Medieval Architecture of India: A Study of Indo-Aryan Civilization* (Londres: John Murray, 1915), pp. 1-18.
25. S. Giedion, *The Eternal Present: The Beginnings of Architecture* (Nueva York: Pantheon, 1964), pp. 215-241.
26. C.W. Bishop, «An Ancient Chinese Capital: Earthworks at Old Ch'ang-an», *Annual Report, Smithsonian Institution*, 12 (1938), pp. 68-78.
27. E. Badwin Smith, «*The Dome: A Study in the History of Ideas*», (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1950).
28. Karl Lehmann, «The Dome of Heaven», *The Art Bulletin* (marzo 1945), pp. 1-27.
29. J.O. de Meira Penna, *Psychology and City-Planning: Peking and Brasilia* (Zurich, 1961), pp. 20-47.
30. Philippe Pinchemel, «Brasilia - ville symbole ou le mythe devenu realité», *La Vie Urbaine*, 3 (1967), pp. 201-234.

Capítulo 12

1. G.A. Sekon, *Locomotion in Victorian England* (Londres: Oxford University Press, 1938), p. 9.
2. Ichisada Miyazaki, «Les villes en Chine a l'epoque des Hans», *Toung Pao*, 48 (1960), pp. 378-81.
3. E.H. Schafer, «The Last Years of Ch'ang-an», *Oriens Extremus*, 10 (1963), pp. 133-179.
4. J. Gernet, *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion* 1250-1276 (Londres: Alien & Unwin, 1962).
5. G. Glotz, *The Greek City and Its Institutions* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965), p. 302.
6. T.G. Tucker, *Life in Ancient Athens* (Londres: Macmillan, 1906); A.H.M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian* (Oxford: Clarendon Press 1940).
7. Esta sección sobre Roma se basa en: Jérôme Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome*, traducción de E.O. Lorimer (New Haven: Yale University Press, 1940).
8. Carcopino, *Ancient Rome*, pp. 48-49.
9. J.P.V.D. Balsdon, *Life and Leisure in Ancient Rome* (Nueva York: McGraw-Hill, 1969).
10. Charles Pendrill, *London Life in the 14th Century* (Londres: Allen & Unwin, 1925), pp. 47-48.
11. Fritz Rörig, *The Medieval Town* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1961), p. 112.
12. D.C. Munro y G.C. Sellery, *Medieval Civilization: Selected Studies from European Authors* (Nueva York: The Century Co., 1910), pp. 358-361.
13. D.W. Robertson, Jr., *Chaucer's London* (Nueva York: Wiley, 1968), p. 21.
14. J.J. Bagley, *Life in Medieval England* (Londres: B.T. Batsford, 1960), p. 48.
15. Robertson, *Chaucer's London*, pp. 23-24.
16. Pendrill, *London Life*, p. 11.
17. D.C. Munro y R.J. Sontag, *The Middle Ages* (Nueva York: The Century Co., 1928), p. 345.
18. Marjorie Rawling, *Everyday Life in Medieval Times* (Londres: B.T. Batsford, 1968), pp. 68-69.
19. Walter Besant, *London in the Eighteenth Century* (Londres: Adams & Charles Black, 1903).
20. Rosamond Bayne-Powell, *Eighteenth-Century London Life* (Londres: John Murray, 1937), p. 14.
21. Besant, *London in the Eighteen Century*, p. 89.
22. Conrad Gill, *History of Birmingham*, I (Londres: Oxford University Press, 1952), p. 156.
23. Georg Christoph Lichtenberg, *Visits to England* (enero 10, 1775); citado en: Hugh y Pauline Massingham, *The London Anthology* (Londres: Phoenix House, 1950), p. 445.
24. Besant, *London in the Eighteenth Century*, pp. 91-94.
25. John Betjeman, *Victorian and Edwardian London* (Londres: B.T. Batsford 1969), pp. IX-XI.
26. Sekon, *Locomotion in Victorian England*, pp. 35-37.
27. Robert M. Fogelson, *The Fragmented Metropolis: Los Angeles* 1850-1930 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), p. 2.
28. Reyner Banham, *Los Angeles: The Architecture of Four Ecologies* (Londres, Penguin, 1971), p. 219.
29. Ralph Hancock, *Fabulous Boulevard* (Nueva York: Funk & Wagnalls, 1949).

30. M Gerard J. Foster y Howard J. Nelson, *Ventura Boulevard: A String Type Shopping Street* (Los Angeles: Bureau of Business and Economics Research University of California, 1958).
31. Hancock, *Fabulous Boulevard*, p. 163.

Capítulo 13

1. Michael S. Cowan, *City of the West: Emerson, America, and Urban Metaphor* (New Haven: Yale University Press, 1967), pp. 73-74.
2. Frank Freídle, «Boosters, Intellectuals, and the American City», en: Oscar Handlin and John Burchard (eds.) *The Historian and The City* (Cambridge y MIT Press, 1966), pp. 115-120; Arthur N. Schlesinger, «The City in American History», *Mississippi Valley Historical Review*, 27 (junio 1940), pp. 43-46.
3. Constance M. Green, *American Cities in the Growth of the Nation* (Londres: Athlone Press, 1957), p. 1.
4. Green, *American Cities*, pp. 19, 142.
5. Véase David R. Weimer, *The City as Metaphor* (Nueva York: Random House, 1966).
6. Cowan, *City of the West*, p. 215.
7. John W. Reps, *Monumental Washington* (Princeton: Princeton University Press, 1967), pp. 18-20.
8. Christopher Tunnard y H.H. Reed, *American Skyline* (Nueva York: New American Library, 1956), p. 28.
9. Citado en: Christopher Tunnard, *The City of Man* (Nueva York: Scribner's, 1953), p. 13.
10. Tunnard y Reed, *American Skyline*, p. 29.
11. Alan Trachtenberg, *Brooklyn Bridge: Fact and Symbol* (Nueva York: Oxford University Press, 1965), pp. 8-9.
12. De una página mimeografiada del Departamento de Asuntos Interiores de EEUU, National Park Service, Jefferson National Expansion Memorial (Mayo 25, 1970).
13. Walter Firey, *Land Use in Central Boston* (Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press, 1947), p. 151.
14. Esta sección sobre lemas o apodos de ciudades se basa en: J.N. Kane y G.L. Alexander, *Nicknames of Cities and States of the United States* (Nueva York: Scarecrow Press, 1965).
15. Anselm L. Strauss, *Images of the American City* (Nueva York: Free Press, 1961), p. 9.
16. Kevin Lynch, *The Image of the City* (Cambridge: MIT Press, 1964).
17. Lynch, *The Image of the City*, p. 25.
18. Stephen Carr y Dale Schissler, «The City as a Trip», *Environment and Behavior*, 1, N.º 1 (1969), p. 24.
19. Studs Terkel, *Division Street: America* (Nueva York: Avon Books-Random House, 1968).
20. Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1959), pp. 123-24.
21. William Stringfellow, *My People is the Enemy* (Garden City, Nueva York: Doubleday, 1966).
22. St. Clair Drake and Horace R. Cayton, *Black Metropolis*, II (Nueva York: Harper & Row, 1962), pp. 547.
23. Suzanne Keller, *The Urban Neighborhood* (Nueva York: Random House, 1968).

24. Firey, *Land Use in Central Boston*, pp. 45-48, 87-88, 96.
25. Mary W. Herman, *Comparative Studies of Identification Areas in Philadelphia* (City of Philadelphia Community Renewal Program) Informe Técnico N.º 9 - abril 1964, mimeografeado; citado en: Keller, *Urban Neighborhood*, p. 98.
26. Robert L. Wilson, «Liveability of the City: Attitudes and Urban Development» en: F. Stuart Chapin, Jr. y Shirley F. Weiss (eds.), *Urban Growth Dynamics in a Regional Cluster of Cities* (Nueva York: Wiley, 1962), p. 380.
27. Marc Fried y Peggy Gleicher, «Some Sources of Residential Satisfaction in an Urban Slum», *Journal of the American Institute of Planners*, 27, N.º 4 (1961), p. 308.
28. Herbert J. Gans, *The Urban Villagers* (Nueva York: Free Press, 1962), p. 11.
29. Ibíd., p. 104.
30. Ibíd., p. 107.
31. Fried y Gleicher, «Residential Satisfaction», p. 312.
32. Keller, *Urban Neighborhood*, p. 110.
33. Fried and Gleicher, «Residential Satisfaction», p. 307.
34. Wilson, «Liveability of the City», pp. 380-381.
35. N. Glazer y D. McIntire, *Studies in Housing and Minority Groups* (Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1960), p. 163.
36. J. Gulick et al., «Newcomer Acculturation in the City: Attitudes and Participation», en: Chapin y Weiss, *Urban Growth Dynamics*, pp. 324-327.
37. Kenneth B. Clark, *Dark Ghetto* (Nueva York: Harper & Row, 1967), p. 27.
38. Ibíd., p. 5.
39. Claude Brown, *Manchild in the Promised Land* (Nueva York: New American Library), p. 428.
40. Ibíd., p. 201.
41. Herbert Kohl, *36 Children* (Nueva York: New American Library 1968) pp. 47-49.
42. Ibíd., p. 60.
43. Clark, *Dark Ghetto*, pp. 89-90.
44. Brown, *Manchild in the Promised Land*, p. 229.
45. Samuel E. Wallace, *Skid Row As a Way of Life* (Nueva York: Karper & Row, 1968).
46. Donald J. Bogue, *Skid Row in American Cities* (University of Chicago Press, 1963), p. 117.
47. James P. Spradley, *You Owe Yourself a Drunk: An Ethnography of Urban Nomads* (Boston: Little, Brown, 1970), pp. 99-109.
48. Bogue, *Skid Row*, pp. 134-138.

Capítulo 14

1. C.S. Lewis, *The Discarded Image* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), p. 58.
2. Citado en: H.J. Dyos, *Victorian Suburb: A Study of the Growth of Camberwell* (Leicester: Leicester University Press, 1961), p. 20.
3. Ibíd., p. 34.
4. Richard Sennett, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life* (Nueva York: Knopf. 1970), p. 68.
5. Gilbert Highet, *Poets in a Landscape* (Nueva York: Kriopf, 1957), p. 135.
6. Citado en: William Ashworth, *The Genesis of Modern British Town Planning* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1954), p. 49.

7. Lewis Mumford, *The City in History* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1961), p. 492.
8. David Riesman, «The Suburban Sadness», en: William M. Dobriner (ed.). *The Suburban Community* (Nueva York: Putnam's, 1958), p. 383.
9. Mumford, *City in History*, p. 484.
10. Citado en: Dyos, *Victorian Suburb*, p. 23.
11. Ashworth, *British Town Planning*, p. 40.
12. S.D. Clark. *The Suburban Society* (Toronto: University of Toronto Press, 1965), pp. 9-11.
13. William M. Dobriner, *Class in Suburbia* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963), pp. 100-101.
14. Ibíd., p. 105.
15. Scott Donaldson, *The Suburban Myth* (Nueva York: Columbia University Press), p. 84.
16. Philip H. Ennis, «Leisure in the Suburbs: Research Prolegomenon», en: Dobriner (ed.), *The Suburban Community*, p. 265.
17. Dyos, *Victorian Suburb*, p. 171.
18. Robert C. Wood, *Suburb: Its People and Their Politics* (Boston: Houghton Mifflin, 1958), p. 83.
19. Clark, *Suburban Society*, p. 14.
20. Wood, *Suburb*, p. 131.
21. Clark, *Suburban Society*, p. 74.
22. Sennett, *Uses of Disorder*, p. 34.
23. H.P. Douglass, *The Suburban Trend* (Nueva York: The Century Co., 1925), pp. 36-37.
24. Walter L. Creese, *The Search for Environment: The Garden City Before and After* (New Haven: Yale University Press, 1966), pp. 13-60.
25. Ebenezer Howard, *Garden Cities of Tomorrow* (publicado primero con este título en 1902), con un prólogo de F.J. Osborn, y una introducción de Lewis Mumford (Londres: Faber & Faber, 1965), p. 26.
26. Lewis Mumford, *The Urban Prospect* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968), p. 150.
27. Osborn, en su prólogo de: *Garden Cities of Tomorrow*, p. 26.
28. Frank Schaffer, *The New Town Story* (Londres: MacGibbon & Kee, 1970).
29. Frederic J. Osborn y Arnold Whittick, *The New Towns: The Answer to Megalopolis* (Londres: Leonard Hall, 1969), p. 26.
30. Chester E. Smolski, «European New Towns», *Focus*, 22, N.º 6 (1972).